



# المعارضات الدينية لحجة التوحيد السنيوية

قراءة للنصوص الفلسفية والكلامية، مع نشر نص:

"مسألة في توحيد الفلاسفة" لتقي الدين ابن قيمية (ت: 728هـ/1328م)

مسألة في توحيد الفلاسفة أجاب  
عنها سجننا الإمام العلامة تسليح  
الاسلام ابو العباس الحلي  
قدس الله روحه ونور صبحه  
امير باب  
الغالين

وبضميمتها نصوص تراثية غالبها يُنشر لأول مرة

تقديم واعتناء:

فارس بن عامر العجمي

عبد الله بن عبد العزيز الغزي





المعارضات الدِّينية  
لِحُجَّةِ التَّوْحِيدِ السَّيْنَوِيَّةِ



دار الروافد الثقافية - ناشرون

ابن النديم للنشر والتوزيع

## المعارضات الدينيّة لحُجّة التّوحيد السيّنيّة

قراءة للنُّصوص الفلسفيّة والكلاميّة،

مع نشر نص: "مسألة في توحيد الفلاسفة" لتقي الدين ابن تيمية

(ت: ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)

وبضميمتها نصوص تراثيّة غالبيتها يُنشر لأول مرة

تقديم واعتناء:

عبد الله بن عبد العزيز الغزّي

فارس بن عامر العجمي



المعارضات الدينية لحجة التوحيد السيئويّة  
تقديم واعتناء: فارس بن عامر العجمي - عبد الله بن عبد العزيز الفزّي

الطبعة الأولى، 2020

عدد الصفحات: 316

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-072-0

الإيداع القانوني: السادس الأول/ 2020

جميع الحقوق محفوظة

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية

خلوي: +213 661 20 76 03

وهران: 51 شارع بلعيد قويدر

ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد

تلفاكس: +213 41 25 97 88

خلوي: +213 661 20 76 03

Email: nadimediton@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون

خلوي: +961 3 69 28 28

هاتف: +961 1 74 04 37

ص. ب.: 113/6058

الحمراء، بيروت-لبنان

Email: rw.culture@yahoo.com

info@dar-rawafed.com

www.dar-rawafed.com

جميع حقوق النشر محفوظة، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي من أصحاب الحقوق.

إن جميع الآراء الواردة في الكتاب تعبر عن رأي المؤلف ولا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر

## المحتويات

١١	تمهيد
١٧	القسم الأول: مدخل للنص
١٩	نص الحجة السينوية
٢٠	(٣-١) تقرير الدليل السينوي
٢٣	(٣-١-٢-١) هل تتأثر معارضة ابن تيمية باختلاف تقارير الدليل السينوي؟
٢٣	(٣-١-٢-٢) موقف الفلاسفة قبل ابن تيمية من الدليل السينوي
٢٦	نموذج (١) المقدمة الأولى للدليل السينوي
٢٧	نموذج (٢) المقدمة الثانية للدليل السينوي
٢٨	نموذج (٣ - أ) تقرير الدليل السينوي (الرازي)
٢٩	نموذج (٣ - ب) تقرير الدليل السينوي (الطوسي، ابن كمونة، السمرقندي)
٣٠	نموذج (٣ - ج) تقرير الدليل السينوي (النخجواني)
٣١	(٣-٢) المعارضات الدينية للدليل السينوي قبل ابن تيمية
٣٣	(٣-٢-٣-١) معارضة الغزالي لحجة التوحيد وموقف الأشاعرة منها
٣٣	الوجه الأول من المعارضة
٣٣	موقف الأشاعرة من الوجه الأول
٣٣	الموقف الأول: موقف التقليد والتبعية
٣٣	الموقف الثاني: موقف التحقيق والتحرير والفحص والبحث
٣٤	الموقف الثالث: موقف النقض والإبطال

٣٤	الوجه الثاني من المعارضة
٣٤	موقف الأشاعرة من الوجه الثاني
٣٤	الموقف الأول: موقف التقليد والتبعية
٣٤	الموقف الثاني: موقف النقض والإبطال
٣٥	(٣-٢-٣-٢) معارضة المسعودي لحجة التوحيد
٣٥	الاعتراض الأول
٣٥	الاعتراض الثاني
٣٥	الاعتراض الثالث
٣٦	(٣-٢-٣-٣) معارضة الرازي لحجة التوحيد
٣٦	(٣-٢-٣-٣-١) أولًا: معارضة قولهم في الوجود والماهية
٣٩	(٣-٢-٣-٣-٢) ثانيًا: معارضة قولهم في تقدم العلة على المعلول بالوجود
٤٠	(٣-٢-٣-٣-٣) ثالثًا: الوجوب والتعين أمران سلبيان لا وجوديان
٤١	(٣-٣) معارضة ابن تيمية لحجة التوحيد
٤٣	(٣-٣-٤-١) القسم الأول: معارضة صورة الحجة، وتفرده بهذا النقد عن تقدمه من المعارضين
٤٤	(٣-٣-٤-٢) القسم الثاني: معارضة مادة الحجة، وإرجاعها إلى أصليين:
٤٤	(٣-٣-٤-٢-١) أولًا: الكليات
٥٣	(٣-٣-٤-٢-٢) ثانيًا: العلاقة بين الوجود والماهية
٥٨	(٣-٣-٤-٣) متى كتب النص؟
٥٩	(٣-٣-٤-٤) مصادر النص
٦٣	القسم الثاني: مقدمة الاعتناء بالنص
٦٥	إثبات نسبة النص للمؤلف
٦٨	وصف النسخة الخطية
٧٣	آلية الاعتناء بالنص
٧٧	رموز العناية والإحالات
٧٨	نماذج مصورة من النسخة الخطية



٨٢	مصادر المقدمة
٩٣	القسم الثالث: النص المعنى به
٩٧	نص السؤال
١٠١	جواب المؤلف
١٠١	الكلام على المقدمة الأولى
١٠١	المراد بالاتفاق في القدر المشترك بين الأشياء المختلفة بأعيانها والمتفقة في أمر مقوم
١٠٢	الكليات الخمس لا توجد في الخارج مطلقة بشرط الإطلاق
١٠٥	الفرق بين الواحد بالعين والواحد بالنوع واشتباه ذلك على طوائف من الأمم
١٠٧	رجوع لمناقشة المقدمة الأولى تفصيلًا وأنها مبنية على هذا الاشتباه
١٠٩	سبب الاشتباه: جعل الصفات المتساوية في الخصوص والعموم بعضها مطلقًا عامًا والآخر معينًا خاصًا
١١٤	الكلام على المقدمة الثانية
١١٥	المقدمة الثانية مبنية على زيادة الوجود على الماهية
١١٧	معنى الوجود لغة، وأنه ليس مرادًا لهم
١١٧	الأقوال في الوجود والماهية، وخلاف المتفلسفة
١٢٠	أصل ضلالهم أنه اشتبه عليهم ما يتصور في الأذهان بما يوجد في الأعيان
١٢١	الأصلاان اللذان انبنى عليهما هاتان المقدمتان اللتان ذكرهما السائل
١٢٢	جهة غلطهم أن اسم الماهية غلب على ما في الذهن، ولفظ الوجود غلب على ما في الخارج
١٢٢	ضلال هؤلاء المعتزلة من جنس ضلال هؤلاء الفلاسفة في اشتباه ما في الذهن بما في الخارج
١٢٥	فصل في الكلام على الحجة التي هي أصل كلامهم
١٢٥	الوجه الأول: ما الدليل على الحصر في الأقسام الأربعة؟
١٢٨	الوجه الثاني
١٢٩	الوجه الثالث
١٢٩	الوجه الرابع: في الكلام على القسم الأول في كلام السائل

١٣٠	الوجه الخامس
١٣١	الوجه السادس
١٣١	الوجه السابع
١٣٢	الوجه الثامن
١٣٤	فصل: الكلام على القسم الثاني في كلام السائل
١٣٥	الكلام على قول المتفلسفة: الواحد ثمانية أقسام، وأنها ترجع إما للواحد بالشخص وإما للواحد بالنوع
١٣٧	البحث مع الجوهري في قوله: "أن النوع أخص" وأنه اصطلاح حادث، وذكر اصطلاح الفقهاء والنحاة
١٣٩	الكلام على الواحد بالموضوع
١٤١	الكلام على القسم الثالث في حجة السائل من وجوه:
١٤١	الوجه الأول
١٤٢	الوجه الثاني
١٤٣	الوجه الثالث
١٤٤	الوجه الرابع
١٤٥	اعتراض: معنى كونه معلولاً توقف واجب الوجود على ماهيته، والجواب عنه من وجهين
١٤٥	الوجه الأول: ليس في الحجة ما ينفي هذا المعنى
١٤٧	الوجه الثاني: أن العلة هنا لا يمكن أن يراد بها العلة الفاعلية، وبحث اصطلاح العلة عند الفلاسفة
١٤٨	المتفلسفة ليس لهم فيما يعتمدونه من النفي والتوحيد إلا ما يجعلونه من لوازم الوجود الواجب، وبحث التركيب عندهم
١٤٩	ذكر مسلك آخر لهم في التوحيد غير الذي ذكره السائل
١٥٠	مناقضة الفلاسفة لتوحيدهم
١٥١	كل ما ينافي وجوب وجوده يكون نفيه عنه حقاً، ولكن هذا لا ينفي أن يكون للواجب أمور يستلزمها لا يوجد إلا بها

١٥٣	دفع تلبيسهم في نفي الصفات من أن إثباتها يستلزم أن يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً
١٥٥	تفطن الغزالي لكثير من تلبساتهم وأنه أحسن في الرد عليهم في أكثر هذه المسائل
١٥٥	الواجب بنفسه لا يقتدر إلى علة فاعلة، ولا إلى ما هو مستغن عنه
١٥٦	اللوازم المفترقة إلى واجب الوجود؛ فوجوب وجوده لا ينافيها
١٥٦	لا يجوز وجود واجبين كل منهما مفترق إلى الآخر
١٥٦	ذكر منازعة الغزالي للفلاسفة في امتناع أن يتوقف واجب على واجب آخر، وذكر كلامه
١٦٨	التعليق على كلام الغزالي
١٦٩	ما ذكره الغزالي من الحجة لهم ومن الجواب عنها فيه تناقض بين
١٧١	تمام الفائدة فيما ذكره الغزالي يحصل بمعرفة ثلاثة أشياء
١٧١	النقل عن الغزالي في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على الوجدانية
١٧٤	التعليق على كلام الغزالي
١٧٥	الغزالي بين أصل فساد الحجة ولم يبين وجه المنع في مقدماتها، وسبب ذلك
١٧٦	الكلام على حجة الفلاسفة التي ذكرها الغزالي
١٧٧	بيان التلبيس في كلامهم في الإلهيات والطبيعات والمنطق من أن: كون زيد إنساناً لا لذاته بل لعلة، من وجوه
١٧٨	معاني وجود الكليات في الأعيان ما يصح ومنها وما لا يصح
١٧٩	وجوب الوجود ليس معنى سلبياً
١٨٠	الوجه الثاني
١٨١	الوجه الثالث
١٨٢	هؤلاء تخيلوا وجود حقيقة مطلقة للنوع يقارنها مادة بها تشخص النوع
١٨٣	الوجه الرابع: ما يذكرونه من لفظ العلة والمعلول والذات والماهية ولفظ الوجود فيه إجمال واشتباه
١٨٥	ذكر دخول هذا الاشتباه عليهم في الطبيعيات
١٨٨	ذكر دخول هذا الاشتباه فيما ذكروه في المنطق والإلهيات الذي منه مادة حجة التوحيد

١٨٩	المستدل لم يفرق بين العارض اللازم والعارض المفارق
١٩١	سلوك مسلك المعارضة في إفساد الحجة
١٩٣	هذه الحجة تستلزم بطلان القول بوجود موجودين أحدهما واجب الوجود بنفسه والآخر واجب بغيره
١٩٥	الملاحق
١٩٧	وصف الملاحق
٢٠٨	نماذج مصورة من النسخ الخطية
٢١٩	أولاً: رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام في مقولات الشيخ الرئيس
٢٢٧	ثانياً: المباحث والشكوك [المسألة الثامنة]
٢٣٧	ثالثاً: أجوبة مسائل المسعودي [المسألة الثامنة]
٢٤٣	رابعاً: زبدة النقض ولباب الكشف [الإشارات (١٦-١٨) من النمط الرابع]
٢٦٧	خامساً: شرح الأصول والجمل من مهمات العلم والعمل [الإشارات (١٦-١٨) من النمط الرابع]
٢٧٧	سادساً: شرح الإشارات والتنبيهات [الإشارات (١٦-١٨) من النمط الرابع]
٢٨٥	سابعاً: كتاب تعجيز المستعجز [النمط الرابع]
٢٩٥	ثامناً: بشارات الإشارات [الإشارات (١٦-١٨) من النمط الرابع]
٣٠٣	تاسعاً: مسألة في المحال عقلاً
٣٠٧	فهرس عام
٣٠٩	المصادر والمراجع للنصوص
٣١٤	الأعلام
٣١٥	الجماعات
٣١٦	الكتب

## بسم الله الرحمن الرحيم

إن الدارس للتراث العقلي في الإسلام لا يخفى عليه ما لأبي علي الحسين بن عبد الله ابن سينا البخاري (ت ٤٢٨هـ) من المكانة في العلوم العقلية والفلسفة، وينبهك على ذلك اللقب الذي خلع عليه وهو: الشيخ الرئيس، إشارة لترؤسه للفلسفة الإسلامية، حتى صار يذكر بهذا اللقب حتى من بعض معارضيه! (الرازي ١٤٠٧: ٥٣/١). وقد اعتنى الناس بتراثه وكتبه؛ ولا سيما آخر كتبه الذي جعل فيه زبدة حكمته وخلاصة نظره، وهو كتاب: الإشارات والتنبيهات، الذي كان لا يطلع عليه إلا أبو منصور ابن زيلة (ت ٤٤٠هـ)، "ولا تخرج نسخة منه إلا مشافهة وبعد شروط لا تعقد إلا مكافحة"؛ وذلك تبعاً لما أوصى به ابن سينا في أول أنماط الكتاب وآخرها من الضن به (ابن سينا ١٤١٣: ٣٨؛ ابن سينا ١٤٣٤: ٣٩٥).

وهذا الكتاب قد أقبل الناس عليه، فذكر فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) -وهو من أوائل من شرح الإشارات- أن "أكثر الخلق مقبلين على تحقيق معانيه"، وذلك لما فيه من دقائق فلسفة ابن سينا، ولذلك نجد الشارح شمس الدين السمرقندي (ت ٧٢٢هـ) يشير لكون هذا الكتاب الذي صنّفه ابن سينا "من جملة الكتب المتداولة بين العلماء، المتناولة عند العقلاء، جمع فيه خلاصة أفكار القدماء وغاية آراء الحكماء"، بل إن نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) -صاحب أحد أهم الشروح على الإشارات- يذهب إلى أنه مشتمل "على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص"؛ ولعل هذه العبارة هي التي أوجبت لتقي الدين ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) أن يقول عن هذا الكتاب: "إنه كالمصحف لهؤلاء الفلاسفة"؛ (الرازي ١٣٨٤: ٢/١؛ الطوسي ١٤٣٥: ١/١-٢؛ السمرقندي خ: ٢/٢؛ ابن تيمية ١٤٠١: ١٩/٦).



ولذا اشتغل الناس به حتى صارت الأعمال عليه تنيف على ٤٠ عملاً!  
(الحبشي ١٤٣٩: ١/٢٦٨-٢٧٣)، وهذا لا يكاد يعلم نظيره لكتاب فلسفي في الإسلام مصنف للخواص.

فهذه الأمور وغيرها تدل على أهمية هذا الكتاب، ومدى اعتناء الإسلاميين به، واشتغالهم ببحوثه. وهذا بالنظر إلى الأعمال المباشرة على الكتاب، وإلا لو نظرنا إلى الأعمال غير المباشرة، كالنقل عنه أو الاعتماد عليه والتأثر به في تقرير المطالب المنطقية والفلسفية = لاحتاج هذا إلى تأليف مستقل في هذا الباب، وكان الأمر فوق الحصر.

ونحن حين نشير للأعمال المتعلقة بهذا الكتاب، فإننا لا نريد بها المقررة الشارحة فقط، بل نريد أيضًا الأعمال المعترضة، سواء كانت متعلقة بجميع الكتاب أم كانت متعلقة ببعض أنماطه أو ببعض مسائله، ونحن في هذا الكتاب ننشر بعض الأعمال المتعلقة بمسألة هي من "أعظم المسائل الإلهية شأنًا" في كتاب الإشارات، وهي: مسألة التوحيد<sup>(١)</sup> (الطوسي ١٤٣٥: ٤٠/٣) التي سلك فيها ابن سينا مسلكًا "انفرد به... وليس هو مسلك لأحد من قدماء الفلاسفة" (ابن رشد ٢٠٠٨: ٣٢٧).

وهذه الأعمال المنشورة هنا: إما نصوص تقريرية أو نصوص معارضة ونقض، فهذا الكتاب الذي نحن بسبيله يشتمل على: نص رئيس، ونصوص ملحقة:

أما النص الرئيس -وسنشير له لاحقًا بـ "النص" - فهو: مسألة في توحيد الفلاسفة، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة الحراني، أحد أشهر العلماء المسلمين، الذي حمل راية الرد على مخالفه خصوصًا في

---

(١) وأفردت هذه المسألة بورقة علمية (باللغة الفارسية) متخصصة في المقارنة بين تقريرات الشراح لحجة التوحيد عند ابن سينا، وقد قارنت بين: فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي وقطب الدين التحتاني (ت٧٦٦هـ) ومرتضى المطهري (ت١٣٩٩هـ)، وقد تعذر علينا الاستفادة منها؛ لحاجز اللغة، وهي بعنوان: "بررسی تقریرهای گوناگون از برهان ابن سينا بر توحيد ذاتی واجب تعالی در اشارات و تنبيهات"، حسينعلی شيدان شيد، فصلنامه علمی - پژوهشی آيين حکمت، سال ششم - زمستان ١٣٩٣، شماره مسلسل ٢٢.



المسائل العقدية، وعلى رأسهم: الفلاسفة الإسلاميون، وكان من جملة أعماله في الرد عليهم هذا العمل المعارض لبعض ما اشتمل عليه كتاب الإشارات، وكما يظهر من عنوان النص: أنه عمل يتعلق بتقرير الفلاسفة لوحداية واجب الوجود، والنص - كما سيأتي - نقض لحجة ابن سينا التي ذكرها في النمط الرابع من كتابه، الواقعة في الإشارة السادسة عشرة والسابعة عشرة والثامنة عشرة منه.

ونصنا له نسخة فريدة شديدة السقم - كما سيأتي وصفها -، وقد اختلف المعنيون بقواعد نشر النصوص التراثية في مناسبة نشر مثل هذه النسخ (السناري ١٤٣٩: ٥٤-٥٦)، ونحن وإن كنا نرى التريث في نشر ما هذا شأنه، إلا أنه قد صدر هذا النص محققاً في نشرة أخرى - سيأتي الإشارة لها - لم تستدرك جملة كثيرة من الأخطاء الواقعة في النسخة؛ لذا رأينا إعادة نشر النص نشرًا علميًا مصححًا قدر الإمكان مع خدمته؛ بتوثيق نصوصه ووضع فهارس علمية له وغير ذلك، وإيقاف القارئ على الأبعاد التاريخية لقضية النص الجوهرية.

وأما النصوص الملحقة، فهي:

رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام في مقولات الشيخ الرئيس، يرد فيها رد لابن سينا على شيخ من مدينة همذان، حول معنى وجود الكلّي في الخارج. وإنما نشرناها هنا؛ لكون تقي الدين ابن تيمية يرى أن من أصول الغلط في بعض مقدمات الحجة السينوية: القول بوجود الكلّي في الخارج - كما سيأتي -، فهي رسالة مهمة في تحرير مذهب ابن سينا في وجود الكلّي، ومعرفة مدى دقة تصور مذهبه في هذه المسألة عند بعض من جاء بعده، وخصوصًا بعض المعارضين للحجة.

المباحث والشكوك [المسألة الثامنة]، لشرف الدين محمد بن مسعود المسعودي (ت/٦٠هـ)، وهو كذلك من الأعمال المعارضة لبعض ما في الإشارات، بل من أوائل المعارضات، فقد قصد شرف الدين المسعودي إلى خمس عشرة مسألة من الكتاب، ثم أورد عليها الشكوك، والمسألة الثامنة منها في الإشارات المتقدم ذكرها الباحثة في توحيد الفلاسفة.

أجوبة مسائل المسعودي [المسألة الثامنة]، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، وهي معارضة وتعقب للكتاب السابق، وهذا الكتاب -كما سيأتي في الملاحق- لم يصل إلينا كاملاً، وإنما وصل إلينا أجزاء من المسائل المتعلقة بالقسم الطبيعي والإلهي.

لباب النقض وزبدة الكشف [الإشارات (١٦-١٨) من النمط الرابع]، لنجم الدين أحمد بن أبي بكر بن محمد النخجواني (ت بعد ٦٥١هـ)، وهو نص يجمع بين التقرير والاعتراض على كتاب الإشارات، ولم ينشر من قبل، وهو خلاصة ما ذكره المؤلف في كتبه الكبار في هذا الباب مثل: نقض قواعد الإشارات، وكشف تمويه الشفاء والنجاة، ويتميز بجمعه بين التقرير المفصل لحجة التوحيد السينوية، مع العناية بإعمال قواعد الصناعة المنطقية فيها؛ بأن نظم الحجة نظماً على قواعد المنطق، وكذلك بالاعتراض المفصل على الحجة السينوية، وجملة من اعتراضاته قريبة من اعتراضات تقي الدين ابن تيمية، مما يقوي احتمال اطلاع الثاني عليها، واستفادته منها.

شرح الأصول والجمل من مهمات العلم والعمل [الإشارات (١٦-١٨) من النمط الرابع]، لعز الدولة سعد بن منصور ابن كمونة (ت ٦٨٣هـ)، وهو نص مقرر وشارح لكتاب الإشارات، وقد استفاد كثيراً في شرحه هذا من شرح نصير الدين الطوسي -كما سيأتي-، وهذا الشرح لم ينشر محققاً من قبل، ونحن سننشر هنا شرحه للإشارات (١٦-١٨) المتعلقة بحجة التوحيد؛ لكون تقي الدين ابن تيمية قد أحال عليه عند ذكره لشروح الإشارات في كلامه على هذه المسألة في كتابه درء تعارض العقل والنقل، فهو لم يذكر تصريحاً سوى: شرح فخر الدين الرازي، وشرح نصير الدين الطوسي، وشرح عز الدولة ابن كمونة، والأولان مطبوعان، أما الثالث فلم ينشر محققاً بعد (ابن تيمية ١٤٠١: ٨٧/٥).

شرح الإشارات والتنبيهات [الإشارات (١٦-١٨) من النمط الرابع]، لأكمل الدين مؤيد بن أبي بكر بن إبراهيم الطيب النخجواني (ت بعد ٧٠١هـ)، وهو نص مقرر وشارح لكتاب الإشارات، ولم ينشر من قبل، ويتميز بكونه قدم قراءة جديدة للحجة السينوية على التوحيد؛ فلذا رأينا مناسبة نشر شرحه للإشارات (١٦-١٨)؛ لما فيه من الإضافة العلمية.

كتاب تعجيز المستعجز [النمط الرابع]، لمحيي الدين عمر بن خضر بن عمر الأصفهاني (ت/ق ٨٠هـ)، وهذا الكتاب لم ينشر محققاً من قبل، وقد صنفه لتخطئة قواعد الفلاسفة وعقائدهم، وانتصر لاعتراضات فخر الدين الرازي في شرحه على الإشارات، ودفع أجوبة نصير الدين الطوسي عنها.

بشارات الإشارات [الإشارات (١٦-١٨) من النمط الرابع]، لشمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي، وهذا الكتاب لم ينشر من قبل، وقد صنفه ليكون شرحاً متوسطاً على الإشارات، يجمع بين تقرير المسائل، مع التنبيه على "خلله ومواقع زلله، ولا سيما التي خالف فيها الشرع المستقيم، والدين القويم"، كما ذكر ذلك في مقدمة شرحه؛ فلذا رأينا مناسبة نشر شرحه للإشارات (١٦-١٨)؛ لما فيه من الإضافة العلمية التي لم نرها في غيره من الشروح، كموافقته لبعض معارضة تقي الدين ابن تيمية لحجة التوحيد السنيوية، بالإضافة إلى كون هذا الشرح آخر شرح يكتب على الإشارات -بحسب اطلاعنا- قبل تقي الدين ابن تيمية؛ لذا أحببنا أن نوقف القارئ على موضع توقف بحث الحجة السنيوية لدى الشراح قبل المعارضة التيمية (السمرقندي خ: ٢/ظ).

مسألة في المحال عقلاً، لتقي الدين ابن تيمية -وسنشير له لاحقاً بـ "المؤلف" -، وهي مسألة في أن الله -تعالى- هل تتعلق قدرته على ما يحكم العقل باستحالته وامتناعه، أو لا؟ وهذه المسألة وإن لم تكن متعلقة بموضوع النص، إلا أننا رأينا نشرها ملحقة بهذا النص؛ لقصرها -فهي تقع في ورقة واحدة- ولأهمية موضوعها، ولكونها لم تنشر من قبل.

فهذا العمل يشتمل على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مدخل للنص، ويتضمن هذا المدخل: تقرير الدليل السنيوي مع بيان موقف الفلاسفة منه، وشرح المعارضات الواردة عليه قبل المؤلف، وبحث المعارضة التيمية.

القسم الثاني: مقدمة الاعتناء بالنص، وفيه: إثبات نسبة النص المعتنى به للمؤلف، ووصف النسخة الخطية، وآلية الاعتناء بـ النص.

### القسم الثالث: النص المعتنى به.

ثم يتبع ذلك الملاحق، وتتضمن النصوص التسعة التي تقدم ذكرها.

وأخيرًا نود أن نتقدم بالشكر الجزيل لكل من: مبارك بن راشد الحثلان - محقق النشرة الأولى للنص<sup>(١)</sup>، الذي تكرم بإيقافنا على مصورة النسخة الخطية لهذا النص والنسخة الإلكترونية لنشرته (word)، بعد أن أبدينا له عددًا من الملاحظات التي تستوجب إعادة نشر النص من جديد، ود. حسن بن عبد الرحمن الحسين، الذي تكرم بتزويدنا بمصورة للمجموع الخطي كاملاً، الذي يشتمل على هذا النص وغيره، وعبد الله بن علي السليمان، الذي تكرم بمراجعة اعتنائنا بالنص، وقد أفدنا من ملحوظاته في تقويم عملنا، وسامي بن صالح السمييري، الذي تكرم بإيقافنا على نسخته من النشرة الأولى للنص، وقد استفدنا من تعليقاته في تصحيح بعض الأخطاء الواردة في النسخة الخطية للنص، وعبد الفتاح بن سليمان المليباري، الذي تكرم بالإجابة على بعض الإشكالات اللغوية الواردة في النص، ويونس أجعون، الذي تكرم بإيقافنا على مطبوعتي: جوابات المسائل البخارية، ورسالة ابن سينا في الرد على الشيخ الهمداني.

### المعتنيان

الرياض، ٢٦/١/١٤٤١هـ

al-ghizzi@hotmail.com

IFALajmi@Gmail.com

---

(١) وقد صدرت نشرته عام (١٤٣٩هـ-٢٠١٨م) عن دار الفتح للدراسات والنشر- عمان.



القسم الأول

مدخل للنص





## «نص الحجة السينوية»

(إشارة: كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها، فإما أن يكون ما تتفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف به، فيكون للمختلفات لازم واحد، وهذا غير منكر. وإما أن يكون ما تختلف به لازماً لما تتفق فيه، فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً، وهذا منكر. وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عَرَضَ لما تختلف به، وهذا غير منكر. وإما أن يكون ما تختلف به عارضاً عَرَضَ لما تتفق فيه، وهذا أيضاً غير منكر.

إشارة: قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصة. ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى؛ لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود.

إشارة: واجب الوجود المتعين إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره. وإن لم يكن تعينه لذلك -بل لأمر آخر- فهو معلول؛ لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه كان الوجود لازماً لماهية غيره أو صفة، وذلك محال، وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعله، وإن كان ما يتعين به عارضاً لذلك فهو لعله، فإن كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحداً فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده، وهذا محال. وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق، فكلامنا في ذلك. وباقي الأقسام محال).

"الإشارات والتنبيهات"، ٢٦٩-٢٧١.

### (١-٣) تقرير الدليل السينوي :

سلك ابن سينا في مسألة التوحيد في كتابه الإشارات مسلکاً "انفرد به... وليس هو مسلک لأحد من قدماء الفلاسفة" كما ذكر ذلك ابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ) في تهافت التهافت (ابن رشد ٢٠٠٨ : ٣٢٧)، ولعله يريد بذلك مجموع الدليل بمقدماته، لا أنه غير مسبوق إلى أي مقدمة من هذه المقدمات؛ لأننا نجد الفارابي (٣٣٩هـ) ذكر مضمون المقدمة الثانية (الفارابي ١٣٤٩ : ٤).

وهذا الدليل قد أشار له ابن سينا في النمط الرابع من كتابه، ولكنه قد أجمل في العبارة واختصر؛ لذا تعددت أنظار الشارحين في تقرير دليله، فنشرح الدليل -بحسب ما في نفس الكتاب- مع إيراد هذه الأنظار على وجه من الاختصار:

ذكر ابن سينا دليل الوجدانية في ثلاث إشارات من هذا النمط، وكانت الإشارة الأولى والثانية لتقرير مقدمتي الدليل، والإشارة الثالثة لتقرير نفس الدليل (ابن سينا ١٤٣٤ : ٢٦٩).

وجعل الإشارة الأولى لتقرير العلاقة بين القدر المشترك الذاتي المقوم والقدر المميز للأشياء، وأنه على أربعة أقسام، واحد منها منكر باطل، وهو: أن يكون القدر المميز لازماً للقدر المشترك، وثلاثة جائزة غير منكورة: وهي أن يكون القدر المشترك لازماً للمميز، أو عارضاً له، أو معروضاً.

والمراد باللزوم: امتناع الانفكاك من أحد الجانبين، والمراد بالعروض: عدم امتناع الانفكاك من كلا الجانبين، وهاتان النسبتان يمكن فرضهما في كل أمرين اتفاقاً في أمر مقوم واختلفاً بالتعين، فيحصل من هذا الفرض أربعة أقسام:

الأول: أن يكون القدر المشترك -كالحيوانية- لازماً للقدر المميز -كالإنسانية والفرسية-، وهذا جائز.

الثاني: أن يكون القدر المميز -كالإنسانية والفرسية- لازماً للقدر المشترك المقوم -كالحيوانية-، وهذا منكر غير جائز، وبيان كونه غير جائز ظاهر، لكن تعددت مسالك الشراح في بيان وجه الاستحالة:

- فقيـل: إنه لو كان ما به الامتياز لازماً لا ينفك عما به الاشتراك؛ لما حصل به الامتياز، فما فرض أن به الامتياز؛ لم يكن به الامتياز، وهذا خلف (الرازي ١٣٨٤ : ٣٥٥/٢؛ النـخـجـوانـي خ: ٨٨/و).

- وقيل: لأن الواحد يمتنع أن يكون ملزوماً لأمرين متقابلين (الأرموي ٢٠١٧ : ٢٧٠/٢؛ ابن كمونة خ: ١٧٠/ظ؛ السمرقندي خ: ١٠٨/و).

الثالث: أن يكون ما به الاشتراك -كالوجود- عارضاً لما به الامتياز -كالإنسانية-، وهو جائز.

الرابع: أن يكون ما به الاشتراك معروضاً لما به الامتياز، وهو جائز.

ثم جعل الإشارة الثانية لتقرير حكم من أحكام صفة الوجود، ووطأ له بأن الماهية يجوز أن تكون سبباً في صفة ما -ككون الاثنينية سبباً للزوجية-، وأن الصفة تكون سبباً في صفة أخرى -ككون المتعجبية سبباً للضحكية-، لكن لا يجوز أن تكون الماهية ولا صفة من صفاتها سبباً في صفة الوجود للشيء.

ووجه عدم جواز كون الماهية ولا صفة من صفاتها سبباً في صفة الوجود:

- أن العلة متقدمة بالوجود على المعلول، فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها؛ لكانت متقدمة بوجودها -الثابت لها من حيث هي علة- على وجود نفسها! فيلزم: إما تقدم الشيء على نفسه؛ لكون شأن العلة التقدم على المعلول، أو أن يكون الشيء موجوداً مرتين. وكلاهما يـبـيـن الإحالة.

- أن السؤال يعود للوجود الأول الذي هو وجود العلة، وهلم جرا؛ فيلزم التسلسل، وإنه محال (الرازي ١٣٨٤ : ٣٥٥/٢؛ النـخـجـوانـي خ: ٨٨/ظ).

وفخر الدين الرازي جعل مفاد هذه المقدمة: إثبات عينية الوجود في الواجب، وأن إنـيـته ماهيته، ثم شرع في إيراد الشكوك على قول ابن سينا في المسألة، مع زيادة تقرير لحجته. والذي يظهر أن ابن سينا إنما أراد إفادة هذا الحكم للوجود، وأنه لا يكون عن الماهية ولا عن صفة من صفاتها، سواء كان

ذلك في الواجب أم في الممكن، لا أنه أراد بيان عينية الوجود في الواجب، وإن كان هذا لازماً لتقريره.

ثم أخذ ابن سينا هاتين المقدمتين -المذكورتين في الإشارة الأولى والثانية- في تقرير دليله على الوجدانية في الإشارة الثالثة، وهي: [أن واجب الوجود واحد]، وذلك بأن فرض فرضين:

**الفرض الأول:** أن تعين واجب الوجود لكونه واجب الوجود، وعليه فلا واجب وجود غيره، فهذه الطبيعة التي هي: وجوب الوجود، إن كانت في نفسها تقتضي التعين؛ كانت متعينة لا غير، ومتحققة في فردها، فلا فرد لها آخر، وهو المطلوب.

**الفرض الثاني:** أن تعين واجب الوجود لا لكونه واجب الوجود، بل لغيره؛ فيقتضي أن يكون واجب الوجود معلولاً لغيره. وها هنا يورد ابن سينا الأقسام الأربعة المذكورة في الإشارة الأولى، ويستعين بالإشارة الثانية في إبطال بعض هذه الأقسام، وأما إبطال البعض الآخر فبما قرره في الإشارة الأولى. فتبين أن هذا الفرض باطل، فيتعين الفرض الأول المستلزم لانحصار نوع واجب الوجود في شخصه، وهو المطلوب.

وها هنا اختلف الشارحون لكلام ابن سينا في بيان هذا الدليل على رأيين:

**الرأي الأول:** أن ما ذكره ابن سينا من شقي الترديد هما شقان لدليل واحد، وقرروا ذلك بنحو التقرير الذي تقدم ذكره، وإن اختلف هؤلاء في بعض ما يتعلق بتطبيق الدليل على ألفاظ ابن سينا، كما تراه في تعقب نصير الدين الطوسي لفخر الدين الرازي في شرح الإشارات، وكذلك تعقب المؤلف له في درء التعارض (الطوسي ١٣٤٥: ٤٧/٣؛ ابن تيمية ١٤٠١: ١٠٧/٥).

**الرأي الثاني:** أن ابن سينا ذكر في هذه الإشارة دليلين لا دليلاً واحداً، فالدليل الأول هو ما جعل في الكلام المتقدم فرضاً أولاً، فهو دليل تام، لا جزء دليل، والدليل الثاني هو ما جعل في الكلام المتقدم فرضاً ثانياً، فهو دليل



ثان تام، لا جزء دليل، وهذا قول أكمل الدين النخجواني في شرح الإشارات. ووجه ذلك عنده: العقل والنقل، فوجهه عقلاً، واستدل عليه بالنقل من كلام ابن سينا في كتابيه النجاة والشفاء (الملحق السادس).

والسائل الذي بعث بهذه المسألة للمؤلف، جرى في ذلك على الرأي الأول من أن الإشارة الثالثة تتضمن دليلاً واحداً، والمؤلف ناقش السؤال بحسب التقرير الواقع في كلام السائل، وهو كذلك يختار في كتابه الكبير درء التعارض الرأي الأول، ولكنه لا يشير في هذا النص لاختلاف الشراح في توجيه كلام ابن سينا، خلافاً لدرء التعارض فإنه يشير للخلاف بين فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي في توجيه كلام ابن سينا، ويصحح رأي نصير الدين الطوسي (ابن تيمية ١٤٠١: ١٠٧/٥).

(١-٢-٣) هل تتأثر المعارضة التيمية إذا ما قرر الدليل السينوي بتقرير أكمل الدين النخجواني؟ أو أن المعارضة تجري على الرأي الأول وعلى الرأي الثاني؟

والجواب على هذا السؤال يحتاج إلى فهم حقيقة المعارضة التيمية، وهذا ما سيأتي شرحه وبيانه -إن شاء الله-، ولكن الجواب المجمل عن هذا السؤال: أن المعارضة التيمية لا تتأثر إذا قررنا الدليل بتقرير أكمل الدين النخجواني؛ لكون المعارضة التيمية تتعلق بالأصول الفلسفية التي فرّع عليها ابن سينا حجته، ولا تتعلق بتقرير مخصوص للحجة. نعم! في كلامه تعقبات تتفرع على وجه تقرير الحجة، كالاعتراض على صورة الدليل -مثلاً-، والتي هي فرع النظر في تقرير الحجة، لكن هذا النوع من التعقب والاعتراض ليس هو أصل المعارضة التيمية، وإنما هي معارضات جزئية.

(٢-١-٣) موقف الفلاسفة قبل ابن تيمية من الدليل السينوي:

أهم من تكلم على هذا الدليل بالتطوير أو بالنقد مع الإصلاح من الفلاسفة: ابن رشد الحفيد وعز الدولة ابن كمونة، وسنذكر ما وقع لكل واحد منهما باختصار:

## أولاً: ابن رشد الحفيد:

يذهب ابن رشد الحفيد إلى أن هذا الدليل ليس برهاناً؛ لكونه مؤلفاً من مقدمات عامة يكاد أن تكون معانيها مقولة بالاشتراك، فلاجل ذلك يدخلها معاندة كثيرة. وحتى لو أصلحنا هذا الخلل الداخل على مقدمات الدليل؛ بأن فصلنا هذه المعاني المشتركة وبينّاها، ثم ذكرنا المقصود منها والمراد في هذا الدليل = فإنها مع ذلك لا تكون برهانية! وإنما تقرب من الأقاويل البرهانية.

وأظهر محالّ الإشكال في مقدمات هذا الدليل عند ابن رشد الحفيد: أن الدليل متوقف على أن المغايرة بين الشيئين المشتركين في مقوم والمختلفة بأعيانها: إما مغايرة بالشخص فقط فيشتركان في الصفة النوعية، وإما بالشخص والنوع فيشتركان في الصفة الجنسية، وكلا نوعي المغايرة إنما يكون في المركبات. وابن رشد الحفيد ينازع في هذا ويذهب إلى أن "ها هنا موجودات تتغير وهي بسائط" كالعقول المفارقة، وإنما تتغير بالتقدم والتأخر.

ولذلك يحاول ابن رشد الحفيد أن يصلح هذا الدليل ويطوره ويرفع ما يوجب خلله ودخول المعاندات عليه، فيقرره على هذا النحو:

واجب الوجود إن كان اثنين؛ فلا يخلو أن تكون المغايرة التي بينهما:  
أ- بالعدد، ب- أو بالنوع، ج- أو بالتقدم والتأخر، أما الأول وهو: أن تكون المغايرة بينهما بالعدد والشخص فقط؛ فيلزم التركيب. وأما الثاني وهو: أن تكون المغايرة بينهما بالنوع؛ فيلزم كذلك التركيب، وكل هذا تبين من النظر في الحجة السينوية. أما الثالث وهو: التغير بالتقدم والتأخر - كالتغير بين العقول المفارقة-؛ فيلزم أن يكون واجب الوجود واحداً وهو المتقدم، ويكون هو العلة في جميعها، وهو المطلوب (ابن رشد ٢٠٠٨: ٣٢٧-٣٢٩).

## ثانياً: عز الدولة ابن كمونة:

يركب عز الدولة ابن كمونة هذا الدليل على وجهين آخرين مخالفين لتقرير ابن سينا، وإن كانا في المعنى سواء، وتقريره أوضح وأبين من تقرير ابن سينا،



وهو يتفرد بذلك عن سائر الشارحين، ونشير هنا إلى واحد منهما، وهو: الوجه الاختصاري، ونحيل لمعرفة التقرير الآخر إلى نصه الملحق:

الوجه الاختصاري: من يطالع هذا الوجه يجده أبين وأتم وأسهل من الوجه المذكور في كلام ابن سينا، وهذا الوجه هو أن يقال:

ثبت أن ماهية الواجب لذاته هي الوجود المجرد الذي لا أتم منه، فهذا هنا احتمالان:

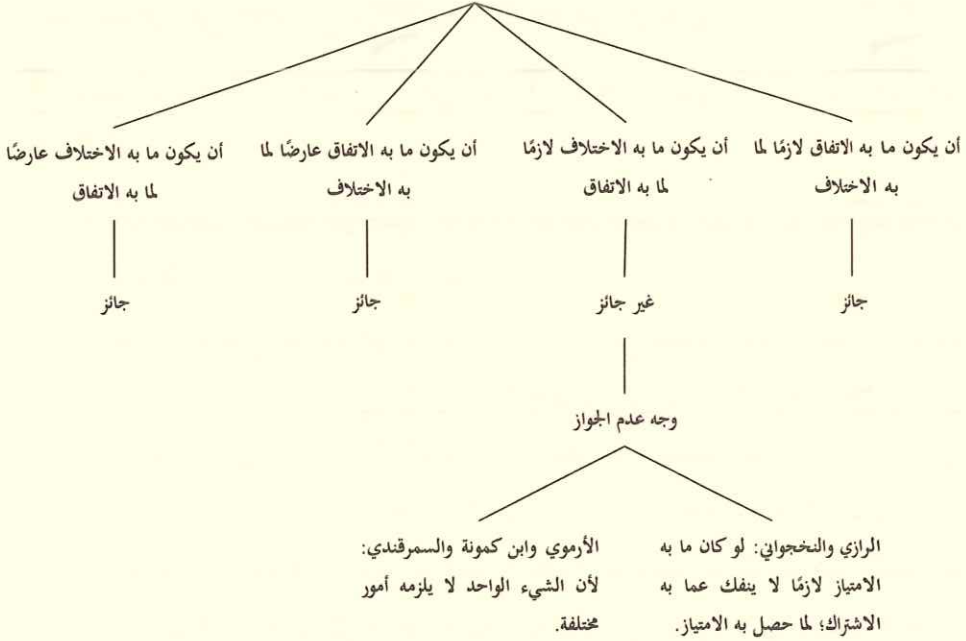
- أن تقتضي طبيعة الواجب لذاته (= الوجود المجرد الذي لا أتم منه) أن يكون شخصًا واحدًا؛ فذلك هو مطلوبنا.

- أن لا تقتضي طبيعة الواجب لذاته ذلك، بل يجوز وجود شخصين منها فصاعدًا؛ فلا شك في اشتراك الشخصين في تلك الطبيعة، فلا بد من المميز الذي به تكون الاثنينية، ولا شك أن الطبيعة المشتركة ليست هي التي أوجبت أن يكون هذا الشخص وذلك الشخص، وإلا لكان ما به الامتياز مشتركًا! وهذا تناقض ظاهر؛ فوجب أن يكون غير الطبيعة المشتركة، فكان كل واحد منهما مفتقرًا إلى الغير الذي به كان شخصًا متميزًا عن الشخص الآخر، فصار واجب الوجود مفتقرًا في هويته إلى الغير! وهذا ظاهر الاستحالة.

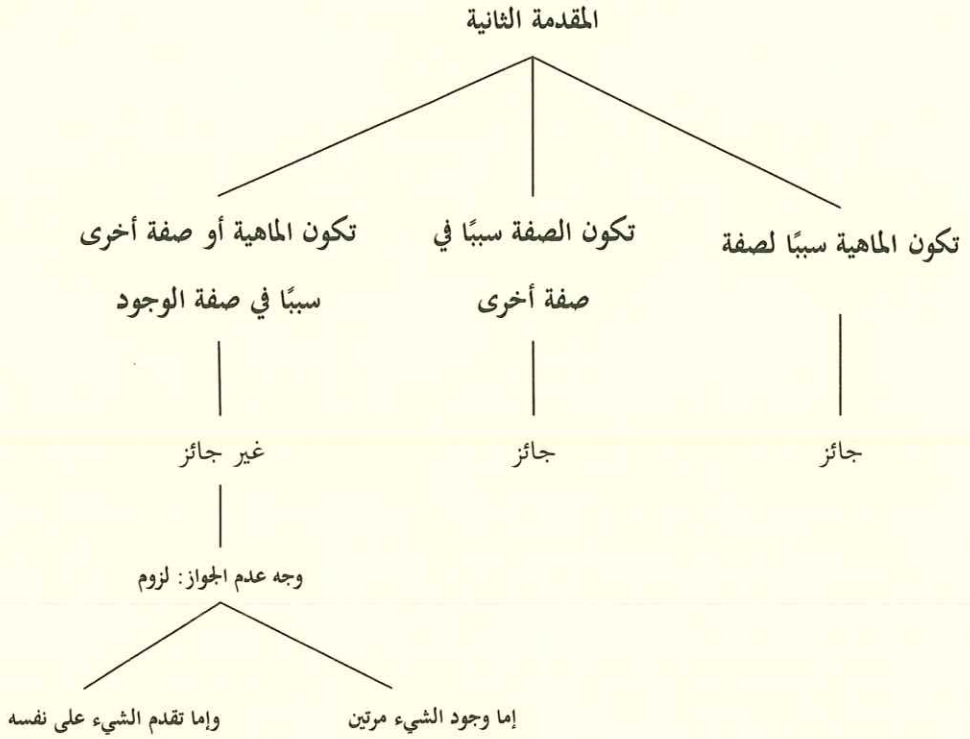
ويلاحظ أن بعضًا من الاعتراضات التي ستأتي لا ترد على مثل هذا التقرير، لكن يرد عليه اعتراضان مشهوران؛ فلذا ذكرهما وأجاب عنهما بمسلك دقيق بالنسبة إلى ما في كثير من الشروح الأخرى، والاعتراضان هما: أن الوجوب اعتباري، والتعين ليس ثبوتيًا، فيقول في نقد ذلك: "والوجوب، وإن كان من الصفات الاعتبارية العقلية، إلا أن الواجب الوجود لا يمكن أن يكون كذلك. وما به التعين فلا بد وأن يكون ثبوتيًا أيضًا؛ لأن الطبيعة لا تتكرر بنفسها، بل لا تتكرر إلا بأمر ينضاف إليها". ويذكر ما يرد على تقريره لثبوتية التعين من الاعتراض ويوجب عنه أيضًا كما ستراه في نصه الملحق.

## نموذج (١) المقدمة الأولى للدليل السينوي

كل شيئين اختلفا بأعيانهما واتفقا  
في أمر مقوم لهما، إما:



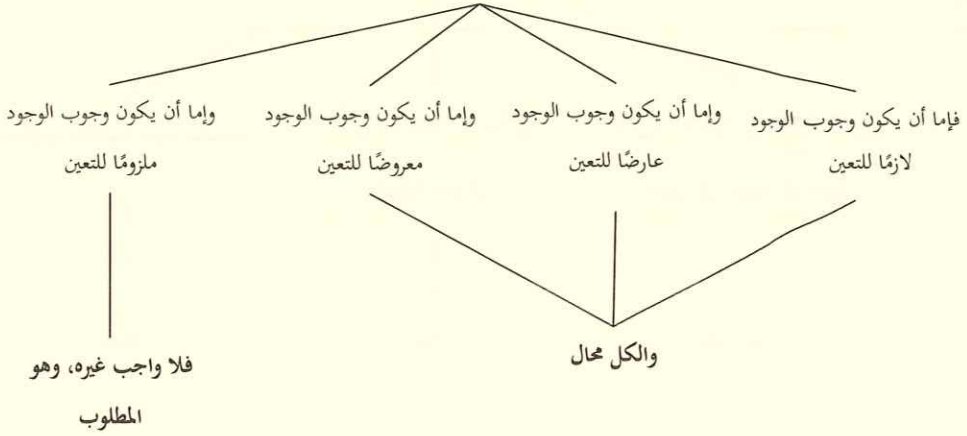
## نموذج (٢) المقدمة الثانية للدليل السينوي



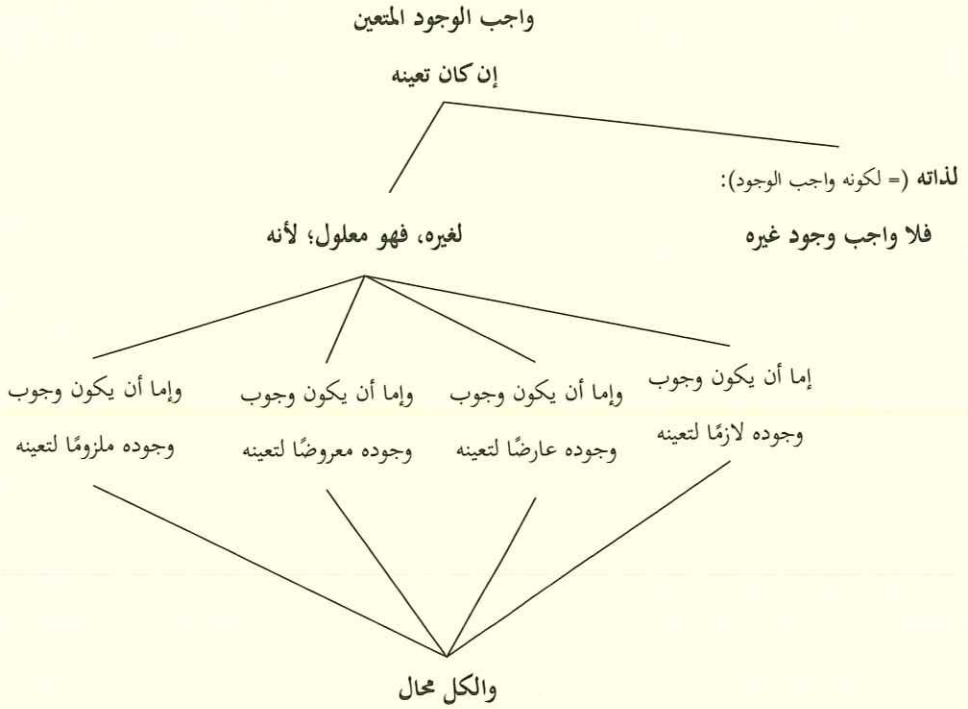
نموذج (٣ - أ) تقرير الدليل السينوي  
(الرازي)

لو كان واجبا وجود، لاشتركا في وجوب

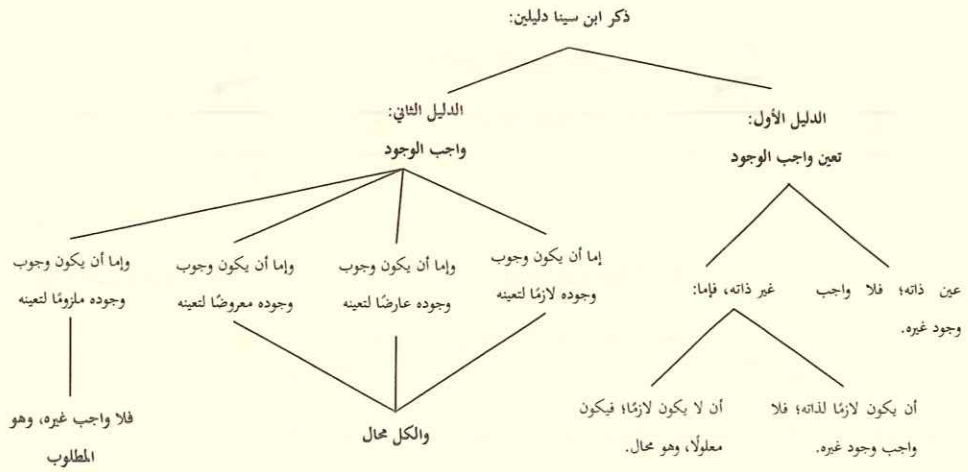
الوجود، واختلفا بالتعين:



نموذج (٣ - ب) تقرير الدليل السينوي  
(الطوسي، ابن كمونة، السمرقندي)



## نموذج (٣ - ج) تقرير الدليل السينوي (النخجواني)





## (٢-٣) المعارضات الدينية للدليل السينوي قبل ابن تيمية:

مما لا يخفى أن علماء المسلمين اشتغلوا بالتصنيف في الاعتراض على الفلاسفة الإسلاميين، وأشهر ما صنف في ذلك قبل المؤلف -من الكتب المطبوعة-: تهافت الفلاسفة، للغزالي (ت٥٠هـ)؛ وتحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة، لركن الدين الخوارزمي (ت٥٣٦هـ)؛ ومصارعة الفلاسفة، لتاج الدين الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)؛ والمباحث والشكوك، لشرف الدين المسعودي؛ وشرح الإشارات والتنبيهات، لفخر الدين الرازي -وهو وإن كان شرحاً للإشارات إلا أنه في حقيقته جرح كما ذكره نصير الدين الطوسي-؛ ولباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، لأبي الحجاج المكلاتي (ت٦٢٦هـ)؛ وكشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية، لشهاب الدين عمر السهروردي (ت٦٣٢هـ)؛ ويلاحظ الناظر في هذه التصانيف أمرين:

الأول: اعتناء غالب هؤلاء بنقض حجة الفلاسفة على التوحيد.

الثاني: أننا لا نجد عند ركن الدين الخوارزمي بحثاً لحجتهم في ذلك ونقضاً لها، مع أنه اطلع على بعض المصادر الأصلية الفلسفية، ككتاب الإشارات فقد ذكره ونقل عنه! (الغزالي ١٩٢٧: ١٤٣؛ الخوارزمي ١٣٨٧: ١٠؛ الشهرستاني ٢٠٠١: ٤٣؛ الرازي ١٣٨٤: ٣٥٣/٢؛ المكلاتي ١٩٧٧: ١٨٧).

ولعل من أسباب وقوع كلا الأمرين: من اعتناء الرادين على الفلاسفة بنقض حجتهم على وحدانية الواجب، وعدم اعتناء ركن الدين الخوارزمي بذلك = سبباً مشتركاً بين الفريقين، وهو مسألة الصفات، وبيانه: أن الرادين على حجة الفلاسفة عامتهم من الصفاتية، والصفاتية -في كثير منهم- لا يجعلون جملة من الصفات -كالحياة- ممكنة الوجود بل واجبة الوجود، فواجب الوجود عندهم ليس واحداً؛ لموجبات تتبدل بحسب أصول كل طائفة من الصفاتية، فالأشعرية -مثلاً- لا تقول بإمكانها؛ لأجل قولهم بملازمة الحدوث للإمكان، فكل ممكن حادث عندهم، فلو قيل بإمكان الصفات؛ للزم توالٍ فاسدة، منها:

القول بقيام الحوادث بذات الرب، وهو محال عندهم، على أن من الأشعرية من ينازع في ملازمة الحدوث للإمكان: فمنهم من يصحح أن يكون الممكن قديماً وأثراً للفاعل المختار (الأمدي ١٣٩١: ٢٥٦-٢٥٧)، ومنهم من يصحح أن يكون الممكن قديماً لكنه ليس أثراً للفاعل المختار، بل يكون التأثير فيه بطريق الإيجاب، كما يقوله فخر الدين الرازي في الصفات في بعض أواخر كتبه، وأنها ممكنة قديمة والذات موجبة لها (ابن التلمساني ١٤٣٢: ١٥٨).

وأما المؤلف -مثلاً- فإن جملة من الصفات عنده واجبة الوجود -أي لا فاعل لها- (ابن تيمية ١٤٣٠: ٧٩)؛ فليس واجب الوجود بواحد، ولو كان واحداً لكانت الصفات ممكنة الوجود حادثة؛ للملازمة بين الإمكان والحدوث (ابن تيمية ١٣٦٨: ٢٤٣)، وعليه فيكون الرب قبل حدوثها خالياً عن كماله، وناقصاً بذاته، وهذا محال! ولا يمكن أن يقال هنا: "إنه يصح إمكان الصفات على مذهب المؤلف مع عدم خلوه عن كماله، بأن لا تزال تتجدد في ذاته هذه الصفات، وعليه فلم يخل من كمالاته، وحلول الحوادث وتسلسلها في ذات الرب لا محذور فيه عنده"؛ لأنه إذا قدر حدوث جملة الصفات؛ للزم توالي أمور باطلة على مذهب المؤلف، منها: حدوث شيء بلا سبب، أو التسلسل الممتنع -في قول المؤلف-، بل أن يكون الرب حادثاً، والكل محال عنده.

ونحن لا نريد هنا أن نقول: إنه لا موجب لمعارضة الحجة عند المؤلف -وغيره- إلا هذا، وإنما نريد التنبيه لموجب عنه عارض من عارض وحدانية واجب الوجود عند الفلاسفة، وعنه ترك معارضتها من تركها كركن الدين الخوارزمي؛ فإنه لا يقول بشيء هو واجب الوجود بذاته غير ذات الرب -تعالى-، فهو لا يقول بصفات هي معاني زائدة، فضلاً عن القول بوجوبها، فكان واجب الوجود واحداً عنده كما هو قول طائفة المعتزلة، خلافاً للصفاتية القائلين بأن وجوب الوجود مقول على كثرة (الخوارزمي ١٣٨٦: ٦٨؛ الخوارزمي ١٣٨٧: ٤٤-٤٥). وهذا ما ألمح إليه المؤلف؛ حيث ذكر أن الفلاسفة أصابهم في لفظ "الواجب" ما أصاب المعتزلة في لفظ "القديم"، وهذا ما أوجب للطائفتين نفي الصفات الثبوتية الزائدة (ابن تيمية ١٤٠٦: ٣/٣٠٣).

(١-٣-٢-٣) معارضة الغزالي لحجة التوحيد وموقف الأشاعرة<sup>(١)</sup> منها:

لعل أول من عارض حجة التوحيد عند ابن سينا في كتابه الإشارات هو الغزالي، وذلك في كتابه: تهافت الفلاسفة، فقد ذكر هذه الحجة في المسألة الخامسة من كتابه، وزيفها وأبطلها، ولا يورد أي اعتراض على شيء من مقدمتي الحجة التي قررها ابن سينا في إشارتين خاصتين قبل أن يقرر هذه الحجة، وإنما يورد الشك على الحجة نفسها، وحاصل ما أورده من الشك على هذه الحجة هو:

أن قولهم: "واجب الوجود، إما أن يكون واجب الوجود لذاته أو لعله" تقسيم خطأ لا يصح في هذا المقام، ويقرر هذا بوجهين:

الوجه الأول: أن وجوب الوجود مفهوم سلبي، ومعناه: ما لا علة له، والعدم والسلب المحض لا لعله له ولا سبب، هذا هو الوجه الأول الغزالي (الغزالي ١٩٢٧: ١٤٤).

وهذا الوجه يقف منه الأشاعرة ثلاثة مواقف:

الموقف الأول: موقف التقليد والتبعية للغزالي في جوابه هذا، ونرى ذلك في معارضة شرف الدين المسعودي، فقد كرر في كتابه المباحث والشكوك كلام الغزالي، وأورد على ابن سينا هذا الشك، مع تغيير وتصرف بزيادة ونقص (الملحق الثاني).

الموقف الثاني: موقف التحقيق والتحرير، والفحص والبحث، وهذا نراه في معارضة فخر الدين الرازي في شرحه على الإشارات، بل نجده يدخل هذا الوجه من الجواب في علمي الفلسفة والكلام، ويجعله مسألة من مسائل مباحث الوجوب والإمكان، وكذلك يجعله أصلاً تتوقف الحجة على تحقيقه، ولكن الفلاسفة لم يحققوا القول فيه؛ لذا اخترع لهم حججاً في أن الوجوب وصف

(١) المراد بالأشاعرة هنا: ما يقابل المعتزلة؛ فيدخل فيهم مثل الماتريدية (نكري ١٤٢١: ٨٢/١).



ثبوتي، ثم أتى عليها بالنقض والإبطال، واحتج بأنه أمر سلبي بوجهين، وأطال الكلام في ذلك جدًا بالقياس للغزالي (الرازي ١٣٨٤ : ٣٥٣/٢؛ الرازي ١٤٣٣ : ٣٤).

الموقف الثالث: موقف النقض والإبطال لهذا الوجه من الجواب، ونرى ذلك في معارضة المكلاطي في كتابه لباب العقول، فهو يختار أن الغزالي لم يفهم سوق كلامهم، وأن السلب المحض يرد عليه التقسيم، بأن يقال: أهو لذاته أو لا لذاته بل لعل؟ ويفسر قولهم: "لذاته" أي لطبيعة بسيطة تخصه، ويفسر قولهم: "لا لذاته بل لعل"، أي لطبيعة غير خاصة مشتركة بينه وبين غيره، وهو الذي ينبغي أن يفهم من لفظ "العلّة" في كلامهم (المكلاطي ١٩٧٧ : ١٨٩).

الوجه الثاني: أن هذا التقسيم لا يرد حتى لو قدرنا أن الوجوب وصف ثبوتي، فهو مغالطة صرفة؛ لما يلزم عنها من المحال، وبيان ذلك: أن لو أجرينا هذا التقسيم في السواد واللونية؛ فقلنا: السواد لون لذاته أو لعل؟ فإن قلت: لذاته، لزم أن الحمرة والصفرة ليست لونًا؛ لأنك قدرت أن اللونية إنما تثبت لذات السواد، فذات السواد ليست ثابتة للحمرة أو الصفرة، فكانت الحمرة والصفرة ليست لونًا! وإن قلت لعل جعلته لونًا، فقد جوزت تعقل سوادٍ ليس بلون!

وهذا الوجه يقف منه الأشاعرة موقفين:

الموقف الأول: موقف التقليد والتبعية، وهو موقف شرف الدين المسعودي (الملحق الثاني).

الموقف الثاني: موقف النقض والإبطال لهذا الوجه من الجواب، وهو موقف المكلاطي، فقد أبطل مثال الغزالي هذا وجعله "كلام مغلط سفسطائي"! وأن التقسيم وارد على هذا المثال، وإنما دخل عليه الغلط من جهة اشتراك الاسم الواقع في لفظي: "الذات"، و"العلّة"، فالذات قد تفهم على المعنى المقابل لما بالعرض، وبهذا المعنى فاللونية للسواد بالذات، ولا يمتنع مع ذلك ثبوت اللونية للحمرة، يبينه أن الجنس يثبت للنوع لذاته بهذا المعنى (المكلاطي ١٩٧٧ : ١٩٠).

## (٢-٣-٣) معارضة المسعودي لحجة التوحيد:

صنف شرف الدين المسعودي كتابًا للاعتراض على ابن سينا في خصوص كتابه الإشارات، واعترض على خمس عشرة مسألة، وخصص المسألة الثامنة منها للاعتراض على حجة التوحيد - كما تقدم -، وحاصل ما ذكره ثلاثة اعتراضات:

**الاعتراض الأول:** وهو منع كون الوجوب ثبوتيًا، وهو في اعتراضه هذا يقرر نفس كلام الغزالي في أن الوجوب سلبي ويتبعه في ذلك.

**الاعتراض الثاني:** منع كون التعيين ثبوتيًا، وبحث هذا مما تتوقف عليه حجة التوحيد، ولم يقع للغزالي الفحص عن هذا المطلب، وسيأتي أن فخر الدين الرازي - الذي اطلع على كتاب المباحث والشكوك وكتب اعتراضات عليه - أخذ هذا الجواب عن شرف الدين المسعودي من غير إشارة له. ووجه هذا الجواب: أن الأمر الذي ليس بوجودي زائد لا يقال فيه عارض ومعرض ولازم وملزوم، فإذا كان الوجوب سلبيًا - كما قرر - والتعيين أيضًا ليس وجوديًا زائدًا؛ فلا يقال فيهما الأقسام الأربعة المذكورة في الإشارة الأولى (الملحق الثاني).

**الاعتراض الثالث:** هو منع كون كل لازم للشيء معلولًا، ولا سيما إذا كانت الملازمة بينهما واجبة لا ممكنة؛ فإن الملازمة مع إمكان عدمها يصح طلب لميَّتها، أما الملازمة الواجبة غير الممكنة؛ فليس لها (لم)، وعليه فيختار من أقسام التردد: أن يكون الوجود لازمًا لهذا المعين (الملحق الثاني).

ثم يجعل لازم قول الفلاسفة في العلاقة بين الوجود والماهية - وهو أن الوجود عين الواجب، فذاته هي الوجود الذي لا علة له فقط - : انقلاب الحقائق؛ فإن حقيقة الوجود أمر قائم بغيره كما هو فينا، كما في حقيقة السواد والبياض، والوجود نفسه حقيقة واحدة لا تنقسم إلى قائم بنفسه وقائم بغيره، أي: هو طبيعة واحدة، والطبيعة الواحدة مقتضاها واحد ليس مختلفًا متضادًا.



فإن قلتم: بأن وجود الواجب غير وجود الممكن؛ فقد نفيتم عن الواجب حقيقة الوجود التي هي: الكون في الأعيان، فيلزمكم أن تقولوا: هو معدوم؛ لأنه مهما ارتفع الكون في الأعيان جاء العدم (الملحق الثاني).

وسياتي أن فخر الدين الرازي ينتزع قول شرف الدين المسعودي في كون الوجود طبيعة واحدة نوعية، ويستعمله في النقض على ابن سينا، في صورتين من صور النقض عليه.

### (٣-٢-٣-٣) معارضة الرازي لحجة التوحيد:

موقف فخر الدين الرازي من حجة التوحيد ليس واحدًا، فهو يقول بها كما في المباحث المشرقية<sup>(١)</sup>، ولكنه يأتي بعد ذلك عليها بالنقض والمعارضة كما في شرحه على الإشارات (الرازي ١٣٤٣: ١٣٨٤/٢؛ الرازي ١٣٨٤: ٣٥٣-٣٧٠). وإنما قلنا ذلك لكون الأول متقدمًا على الثاني كما أشار لذلك جار الله أفندي في تقييد له مهم على نسخة من شرح الإشارات، وذكر هذا أيضًا الباحث المختص في فخر الدين الرازي: د. أيمن شحادة (شحادة: ٢٠٠٦: ٦-١١). وفخر الدين الرازي هو أشد من عارض هذه الحجة، وبحث في مقدماتها، وأورد جملة من الشكوك والمعارضات عليها، وحاصل معارضته هي:

### (٣-٢-٣-٣-١) أولاً: معارضة قولهم في الوجود والماهية:

يذهب فخر الدين الرازي في معارضته إلى أن الإشارة الثانية من الإشارات الثلاث التي شرح فيها ابن سينا حجة التوحيد، أنها: لتقرير مسألة العلاقة بين الوجود والماهية، ويذكر مذاهب الناس في المسألة، ويذكر حجج الفلاسفة على قولهم: بأن الشركة في الوجود معنوية لا لفظية، وعليه: فإما أن يكون الوجود المقول بالشركة على الواجب والممكن هو عين ذات الواجب (= إنيته ماهيته)، أو

(١) وقد أشار أثير الدين الأبهري في كتابه كشف الحقائق لكون هذا الدليل لا يجري على أصول فخر الدين الرازي (الأبهري خ: ١٠١/ظ).

أن وجوده عارض لماهيته كسائر الممكنات. ويبين فخر الدين الرازي أن قول ابن سينا هو: أن وجود الواجب يساوي وجود الممكنات في كونه وجودًا، إلا أنه غير عارض لشيء من الماهيات، بل هو قائم بنفسه (= عين ذات الواجب)، خلافًا لوجود الممكنات، ويجعل لازم قول ابن سينا أمورًا، منها -باختصار-:

- إما القول بأن الوجود غير عارض لماهية شيء من الممكنات -كما في الواجب-، وهو باطل عند فخر الدين الرازي وعند ابن سينا. وإما أن وجود الواجب عارض لماهيته كقولهم في الممكنات -وهو مطلوب فخر الدين الرازي-؛ وذلك لأن حكم الوجود من حيث هو لا يختلف، فإن كان حكمه من حيث هو هو يقتضي اللا عروض؛ كان وجود الممكن غير عارض له، وإن اقتضى العروض؛ كان وجود الواجب عارضًا له.

والنظر إلى حكم الوجود من حيث هو هو، قد يكون مما أخذ أصله من شكوك شرف الدين المسعودي دون إشارة إليه.

- وإما القول بأن الوجود ليس بمتصور، مع أنه عندهم أولي التصور، أو القول بأن العقل مدرك لكونه حقيقة الواجب، وهو باطل عندهما، ولا مخرج من هذا الإشكال إلا بالقول بالمغايرة بين وجود الواجب وماهيته، فتكون ماهيته غير معلومة، والوجود أولي التصور، وهو (= القول بالمغايرة) المطلوب.

- وإما القول بأن الممكنات مساوية لله في ذاته وصفاته وأفعاله؛ لأنه عندهم -محض الوجود مع قيد سلبي هو: عدم كون وجوده عارضًا، والقيد السلبي غير معتبر في عليّة الواجب للممكنات، فبقي أن المعتبر هو الوجود فقط، ووجود الواجب عندهم مساوٍ لوجود الممكنات، فلزم أن يثبت لوجودها من الأحكام ما يثبت لوجود الواجب من الأحكام.

- وإما أن يقولوا بنقض قاعدتهم التي فرعوا عليها كثيرًا من المطالب، وهي: أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر

الأفراد؛ لأن الوجود -من حيث هو وجود محذوفاً عنه سائر العوارض- طبيعة نوعية واحدة، والوجود في حقنا عرض مفتقر للماهية، فلا يختلف حكمه في شيء من أفراد، لكنهم مع ذلك نقضوا حكم هذه الطبيعة النوعية (= الوجود) في حق الواجب، فلزمهم إما التسليم بقول فخر الدين الرازي -وهو المطلوب-، أو نقض هذا الأصل الذي فرعوا عليه كثيراً من المطالب (الرازي ١٣٨٤ : ٢/٣٥٥-٣٦١).

وهذه اللوازم التي ذكرها فخر الدين الرازي لقيت معارضة شديدة من بعض الأشعرية من أصحابه، ك سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ) في كتابه كشف التموهيات (الآمدي ١٤٣٦ : ٢/٧٥٢). وكذلك من غيرهم ك نصير الدين الطوسي الذي انتصب لحل إشكالات فخر الدين الرازي على كتاب الإشارات، والتي لخصها وهذبها بعد ذلك عز الدولة ابن كمونة في شرحه، وجعل ما لخصه "قواعد بها يندفع إشكالات كثيرة تورّد على هذه البراهين، وعلى هذه المسألة نفسها" (الملحق الخامس). ولكن يأتي بعد ذلك: محيي الدين الأصفهاني، ويصنف كتابه: تعجيز المستعجز، وينتصر لفخر الدين الرازي في لزوم هذه اللوازم لمذهب الفلاسفة، ويحصل أن مذهب الفلاسفة مذهب رديء، لكنه لا يكتفي بذلك، بل يعترض حتى على القول الذي انتصر له فخر الدين الرازي، ويقول -أيضاً- عن قوله في مفهوم الوجود: "مذهب رديء" !، وكأن محيي الدين الأصفهاني ينتصر لمذهب أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) في أن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي -بحسب التقرير المشهور<sup>(١)</sup>- على الواجب والممكن وأنه عينهما، ويرد قول فخر الدين الرازي وقول الفلاسفة الذين منهم ابن سينا (الملحق السابع).

---

(١) المؤلف يعترض على هذا التقرير، ويراه من أخطاء فخر الدين الرازي في حكاية مذهب الأشعري في مسألة أن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي (ابن تيمية ١٤٠١ : ٥/١٥٦-١٥٧).

(٢-٣-٣-٣-٣) ثانيًا: معارضة قولهم في تقدم العلة على المعلول بالوجود:

مبنى الإشارة الثانية التي جعلها ابن سينا مقدمة لبرهان الوجدانية على: أن السبب أو العلة تتقدم على المعلول بالوجود، فالماهية يصح أن تكون سببًا في عموم صفاتها إلا صفة الوجود؛ للزوم تقدم الماهية (= العلة) على الوجود (= المعلول) بالوجود، وكل هذا تقدم توضيحه. لكن فخر الدين الرازي لا يسلم بهذا الأصل بل ينقضه ويعارضه، ويقول:

- المتقرر هو تقدم العلة على المعلول بالذات، وهو تأثير العلة في المعلول، أما قول ابن سينا بتقدم العلة على المعلول بالوجود، فحاصله: أن العلة لا تؤثر في المعلول إلا بعد وجودها، وهو غير مسلم، بل مصادرة على المطلوب! فإن قوله هذا إعادة لمحل النزاع بعبارة أخرى، فدعوانا هي: (أن المؤثر في وجود الواجب هو ماهيته فقط، من غير اعتبار أمر آخر معها)، فما كلامكم إلا إعادة لمحل النزاع بعبارة أخرى!
- أنا لو سلمنا تقدم العلة بالوجود، فلا نسلم لكم ثبوت ذلك في كل علة، فهناك مادة نقض تبطل قولكم هذا، وهي: العلل القابلية، فالعلل القابلية كماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها، وسابقة عليها لا بالوجود، وإذا كان هذا ثابتًا في العلل القابلية، فلم لا يكون مثله في العلل الفاعلية؟
- أن الماهية عند ابن سينا قد تكون سببًا في صفة (ما)، وتأثيرها في صفة (ما) يوجب تقدمها على الصفة المعلولة من غير اعتبار الوجود؛ وإلا لو اعتبرنا الوجود في الماهية لتكون علة في الصفة؛ لكانت العلة هي الماهية الموجودة لا الماهية فقط - كما ادعى -.

فشئت بذلك أن تقدم المؤثر على الأثر لا يجب أن يكون بالوجود (الرازي

١٣٨٤ : ٣٦١/٢ - ٣٦٢).



(٣-٣-٣-٢-٣) ثالثاً: الوجوب والتعين أمران سلبان لا وجوديان:

يذهب فخر الدين الرازي إلى أن دليل الوجدانية المذكور في الإشارة الثالثة متوقف على كون الوجوب أمراً ثبوتياً، وهذا تقدم معنا في معارضة الغزالي، فهو يستعمل حجة الغزالي، لكن لم ييسط الحجج والمعارضات الواردة عليها، وينقض ما يمكن أن يستدل به على ثبوتية الوجوب -وهو: الاستدلال بمناقضة الوجوب للامتناع، وبكون الوجوب هو تأكيد الوجود-. وما يمكن أن يستدل به على ثبوتية الوجوب يظهر أنه من مبتكرات فخر الدين الرازي، كما هي عادته في الاستقصاء في ذكر الحجج للخصوم وإن لم تقع في كلامهم، ثم يستدل على أنه عديمي بأمور لا نراها عند أحد ممن تقدمه، ولا سيما ممن عارض حجة ابن سينا، منها: أن الوجوب لو كان أمراً موجوداً، فإما أن يكون واجباً أو لا، فإن لم يكن واجباً؛ جاز زواله؛ فلم يكن الوجوب وجوباً، وإن كان الوجوب وجوباً؛ نقل الكلام إلى الوجوب الثاني؛ ولزم التسلسل (الرازي ١٣٨٤: ٢/٣٦٤-٣٦٧).

وكذلك يبحث في التعين، وأن حجة التوحيد موقوفة على كونه أمراً وجودياً، ويبطل كونه كذلك، وهو في هذا يستفيد من خصمه الذي رد عليه وناظره: شرف الدين المسعودي، مع عدم الإشارة لهذه الاستفادة.

ومن حججه على كونه ليس أمراً وجودياً زائداً: أن القول بوجوديته وزيادته يلزم منه التسلسل؛ إذ لو كان كذلك لكان للتعين تعين وهكذا إلى غير نهاية، وبيانه: أن تعين زيد غير تعين عمرو، وكلا التعينين مشتركان في التعينية، ولكل منهما تعينه الخاص الذي تحصل به المغايرة والمباينة والاثنية، فكان للتعين تعين، فيقع البحث في التعين الثاني؛ ويتسلسل إلى غير نهاية! (الرازي ١٣٨٤: ٢/٣٦٧).

هذا حاصل معارضة فخر الدين الرازي على غير جهة الاستقصاء، وإنما قصدنا أن يكون القارئ مطلعاً على سياق الجدل والمعارضة الدينية لحجة التوحيد عند ابن سينا في كتابه الإشارات قبل المؤلف؛ ولذلك -أيضاً- لم نبين وجه الاعتراض على معارضاته، ولا سيما اعتراضات سيف الدين الأمدي ونصير الدين الطوسي والمؤلف.



### (٣-٣) معارضة ابن تيمية لحجة التوحيد:

هذه المعارضة من المؤلف لا ريب أنها من جملة مشروعه في نقد مقالات الفلاسفة، وهي إحدى المواضع الثلاث -بحسب ما وقفنا عليه- التي عارض فيها الحجة السينوية، والموضعان الآخران هما في: درء التعارض، وقد وقعت مناقشته ضمن الوجه العشرين من أوجه بطلان قانون فخر الدين الرازي في تعارض الدلائل السمعية والدلائل العقلية، ومنهاج السنة النبوية، وقد أشار فيه للحجة السينوية وعارضها باختصار، خلافاً للنص، ودرء التعارض (ابن تيمية ١٤٠١: ١٥٧-٨٧/٥؛ ابن تيمية ١٤٠٦: ٣/٢٨٩-٣٠٤).

وهذه المعارضة المعتنى بها هنا: هي بسبب سؤال ورد عليه من سائل يظهر أنه دارس لفلسفة ابن سينا، وعلى أدنى الأحوال هو دارس لهذه الحجة دراسة جيدة، فنحن مع تصفحنا لكثير من الأسفار الفلسفية الشارحة لا نجد عين تقرير السائل، فهو قرر حجة ابن سينا بتقرير جيد، وهذا يدل على ضبطه لمعاقد هذا الدليل وما يتوقف عليه من المقدمات.

والمؤلف يعتمد تقرير السائل في معارضته للحجة ولا يبحث في أوجه تقريرها؛ وما ذلك إلا لأن معارضته تستمر على أي تقرير يذكر لهذه الحجة؛ لأن الغلط فيها من جهة أصولها الفلسفية -عند المؤلف-، وما الحجة إلا فرع من فروع كثيرة لهذه الأصول الفلسفية التي يأتي ذكرها.

ومعارضته تنحصر في جانبين: معارضة صورة الحجة، ومعارضة مادتها وما تلتئم منه، ومعارضة صورة الحجة يشير لها باختصار شديد؛ لكون الأهم عنده الكلام على مواد هذه الحجة وما فيها من الفساد من جهة تبين أصولها ومبانيها. وهذا جانب من الجوانب التي يتميز به المؤلف، وهو: قدرته الاستثنائية على تحديد وعزل المبادئ الأساسية التي أقيمت عليها أكثر النظم الفكرية تعقيداً (حلاق ٢٠١٩: ٨١).

والمأمل في معارضة المؤلف يجد أنها ليست كمعارضة بعض من كانوا

قبله، بل هي معارضة منهجية، فمنزع معارضته هو بطلان تلك الأصول الفلسفية، لا لأجل مجرد مخالفتهم في بعض جزئيات المسائل، ولذا تجده يطيل الكلام في هذه الأصول الفلسفية ويكرره كثيراً مع نوع استطراد ومبالغة، وهذه سمة من سماته التي لا تخطئها العين، ويلاحظها بعض الباحثين في أعماله، نعني: التكرار والاستطراد (حلاق ٢٠١٩: ١٣٠-١٣٠)<sup>(١)</sup>. والمؤلف لا يكاد يتعرّض -في هذا النص- لما قاله بعض من تقدمه إلا عند تعليقه التفصيلي على كلام الغزالي في تهافت الفلاسفة، ويجعل أكثر الكلام في بحث هذه الأصول المنهجية التي يخالفهم فيها، مع إجراء لهذه المنازعة في الحجة ومقدماتها على وجه التفصيل.

ومعارضة المؤلف تنقسم قسمين:

---

(١) ومن أمثلة ذلك: أن الوجه التاسع عشر من أوجه بطلان قانون فخر الدين الرازي في تعارض الدلائل السمعية والدلائل العقلية انتهى بنهاية المجلد الأول، ثم استأنف المؤلف الوجه العشرين المتضمن للمعارضة، في بداية المجلد الخامس! ووقعت مناقشته للحجة السينوية [من ص ٨٧ إلى ص ١٥٧] من المجلد الخامس، وهذا يبين مدى الاستطراد الذي تتسم به كتابات المؤلف.

#### (١-٤-٣-٣) القسم الأول: معارضة صورة الحجة:

وهو في معارضته لصورة الحجة يختصر الكلام، ويذكر الغلط الواقع في الصورة بنوع من الإشارة. وأهم اعتراضاته على صورة الحجة ومقدماتها ثلاثة اعتراضات، وهي:

- أن قولهم في المقدمة الأولى: بأن الأشياء المتفقة في أمر مقوم إما أن يكون المقوم لازماً أو ملزوماً أو عارضاً أو معروضاً للأمر المميز = غلط، فإن الكلام مفروض في الأمر المقوم، والمقوم لا يكون لا عارضاً ولا معروضاً بحسب اصطلاحهم! فكان ينبغي لهم -عند المؤلف- أن يقولوا: الأشياء التي تختلف بأعيانها وتتفق في "أمر من الأمور"، لا أن يفرضوا الكلام في "أمر مقوم". وقريب من هذا قد أشار له شمس الدين السمرقندي في شرحه، وبين أن قيد "المقوم" ليس بجيد؛ لكون حكم غير المقوم كذلك (الملحق الثامن).

- أن قولهم في المقدمة الأولى: بأن الأمر المقوم إما أن يكون لازماً أو ملزوماً أو عارضاً أو معروضاً للأمر المميز = ليس فيه استيفاء للقسمة العقلية، وبقيها هنا قسم آخر، وهو: أن لا يكون لازماً ولا ملزوماً ولا عارضاً ولا معروضاً، وهذا القسم لم يذكروه، مع أنه الحق! وكون هذا القسم صحيحاً ثابتاً يتوقف على شرح معارضة المؤلف لمواد الحجة، وسيأتي ذلك.

- أن قول السائل في تقرير الدليل: بأننا لو فرضنا واجبي وجود، وكان كل واحد منهما ممتازاً عن الآخر -للتحقق الاثنيانية-، فيما أن يختلفا في الوجوب والوجود ويتفقا في أمر غيرهما، فلا واجبي وجود = باطل لا حاجة له، بل خلاف فرض الدليل؛ فإن الدليل مفروض في واجبي وجود، والأقسام الأربعة -من اللزوم والعروض- مفروضة فيهما، فلا بد وأن يتفقا في الوجوب والوجود؛ لأن الدليل ومورد التقسيم مفروض فيما هو كذلك.

وهذا النقد لصورة الدليل مما تفرد به المؤلف ولا نجده عند من تقدمه من المعارضين للحجة السينوية -بحسب اطلاعنا-.

(٢-٤-٣-٣) القسم الثاني: معارضة مادة الحجة:

أما معارضة المؤلف لمادة الحجة فقد أطل فيها الكلام، وهي ترجع إلى أصليين:

(١-٢-٢-٤-٣) أولاً: الكليات<sup>(١)</sup>:

يجعل المؤلف المقدمة الأولى موقوفة على مسألة الكليات وثبوتها في الخارج، وأن ما ذكره ابن سينا في هذه المقدمة من كون الأشياء المتفقة في أمر مقوم والمختلفة بأعيانها مترددة بين أربعة أوجه من الاحتمال = هو فرع ظنه أن الأمر المقوم المشترك له ثبوت وتقرر ووجود في الخارج، ثم هذه الأشياء مشتركة فيه، والأمر المقوم المشترك فيه هو: الكلي.

فقصده المؤلف تحرير الكلام في الكليات، وبيان سبب الاشتباه الواقع للفلاسفة في المسألة. وهذا الأمر - وهو كون هذه المقدمة متوقفة على مسألة الكليات ومعارضة مذهبهم فيها - مما لم يسبق له، بل هو مما تميزت به معارضته<sup>(٢)</sup>، وقد أشار المؤلف لذلك إشارة إجمالية وبيّن سببه، وهو: أن "كثيراً من الرادين عليهم يوافقهم في تلك الأصول الفاسدة أو بعضها" (النص: ١١٧/و)، وهو يرى أن هذه المسألة من أهم المسائل، ويكرر الكلام فيها؛ لكون تقريرها على الوجه الحق "ينفع في عامة العلوم؛ فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه... وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس، حتى في وجود الرب تعالى" (ابن تيمية ١٤٠١: ١/٢١٦)، حتى إنه صنف في ذلك قاعدة مفردة، وهي: "قاعدة في الكليات" (ابن عبد الهادي ١٤٤٠: ٦٧؛ شمس والعمران ١٤٢٠: ٣٠١).

(١) نود أن نشير هنا إلى أننا متقيدون بسياق التراث العربي، ولن نتطرق للخلاف الحاصل بين المدارس الفلسفية الأوروبية حول الكليات، وربط ذلك بسياق التراث العربي.

(٢) وإن كانت مسألة الكليات قد وظفها نجم الدين النخجواني في معارضته للحجة السينوية، إلا أن المؤلف جعلها أصلاً وسبباً للاشتباه.



وهو في تحقيقه لبحث الكليات يبين ما يتحقق عنده من معنى الكلية، ويربط في ذلك بين مختلف العلوم كالعربية والفقه، وهذه من سمات المؤلف الظاهرة في مباحثاته، فإنه كثيراً ما يعتني بالبحث الاصطلاحي من جهة اللغة ومن جهة العرف العلمي، ولا سيما في المصطلحات المشتركة بين العلوم بلفظها، فالجنس -مثلاً- من المصطلحات المشتركة، فهو مذكور في الفقه -كما في أبواب الربا- ومذكور في اللغة، وكأنه يريد تمييز الدخيل على الثقافة الإسلامية والعربية من غير الدخيل، وتنبه الناظر غير المطلع على هذه المسائل من الإسلاميين إلى أن ما يتكلم به هنا ليس من جنس معهوده الذي عرفه في ثقافته. وهي طريقة له في الضبط العلمي في بحث مسائل العلوم. والمؤلف لا يكتفي بهذا، بل يستطرد في مناقشة أصحاب التصنيف المعجمي مستدرجاً عليهم فيما ذكروه من الدخيل، وبينوه على غير ما تستعمله العرب في خطابها، وهذا الضرب من البحث شريف بلا شك، لكنه ليس مما يتوقف عليه أمثال هذه الحجج، فإن بحث هذه الحجج بحث في المعقول لا في الملفوظ، والبحث اللفظي ليس من شأن الباحث في الفلسفة، ولكن هذه سمة في خطاب المؤلف، وهي ذكر ما يمكنه من المباحث -بحسب ما يقتضيه المقام-، وإن كان في ذلك نوع من الاستطراد، ويوجب عدم الترتيب في التأليف.

ويحكي المؤلف رأي الفلاسفة في وجود الكليات في الخارج، ويذكر في المسألة قولين<sup>(١)</sup>:

(١) جاء في منهاج السنة النبوية للمؤلف ما نصه:  
(فهو مخطئ خطأ ظاهراً: سواء ادعى أن هذه الكليات مجردة عن الأعيان أزلية -كما يذكرونه عن أفلاطون ويسمون ذلك "المثل الأفلاطونية"-، أو ادعى أنها لا تكون إلا مقارنة للمعينات، أو ادعى أن المطلق جزء من المعين -كما يذكرونه عن أرسطو وشيعته كابن سينا وأمثاله-) (ابن تيمية ١٤٠٦ : ١٨٩/٢). وهذه العبارة مشككة؛ فإن ظاهرها أن ها هنا ثلاثة مذاهب:

- مذهب أفلاطون، وهو القول بأن الكليات مجردة عن الأعيان.
- مذهب من قال: بأن الكليات لا توجد إلا مقارنة للأعيان.
- مذهب من ادعى أن المطلق جزء المعين، وجعل هذا هو مذهب أرسطو.



القول الأول: إثبات وجود الكليات مجردة في الخارج، ويتفرع من هذا القول رأيان:

- الرأي الأول: القول بوجود الأعداد المجردة في الخارج، وهو قول فيثاغورس (ت ٤٩٥ ق.م).

- الرأي الثاني: القول بـ المثل الأفلاطونية، وهو رأي أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م)، ويجري المؤلف في ذكر هذا القول على التقرير المشهور، ولا يشير لقول من يقول بأن حقيقة المثل الأفلاطونية ليست أموراً كلية في الخارج كـ الفارابي، وشهاب الدين السهروردي (ت ٥٨٦ هـ)، وسيف الدين الأمدي، وشمس الدين الشهرزوري (ت/ق ٧ هـ)، وعز الدولة ابن كمونة، ولا يخفى أن المؤلف ممن اطلع على تراث هؤلاء - عدا شمس الدين الشهرزوري - بل نقل نصوصاً من تراثهم المذكور فيه قولهم بنفي كون المثل كليات في الخارج، لكن مع ذلك كله لا نراه يشير - في معارضاته الثلاث - لقولهم في حقيقة المثل الأفلاطونية مع كونه من عاداته الإشارة لمثل هذا ومناقشته (الفارابي ١٩٨٦: ١٠٦-١٠٧؛ السهروردي ١٣٨٠: ٤٦٣؛ الأمدي ٢٠١٩: ٤٩؛ الشهرزوري ١٣٨٥: ٤٢٦/٣؛ ابن كمونة ١٣٨٧: ٣٥٤/٣)<sup>(١)</sup>. وينبغي ملاحظة اختلاف حقيقة المثل لدى بعض هؤلاء بعد اتفاقهم على أنها ليست بكليات في الخارج.

---

= والناظر في كتب المؤلف يعلم أن مذهب أرسطو عنده هو المذهب الثاني. ويعلم أن لا فرق بين المذهب الثاني والثالث عنده، بل هما مذهب واحد! قال المؤلف في درء التعارض: (ومنهم من يزعم: وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات، وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي، كما يذكر عن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق) (ابن تيمية ١٤٠١: ٢١٦/١)؛ ولذلك فعل صواب العبارة: (وادعى أن المطلق جزء من المعين). (١) لـ طاشكبرى زاده (ت ٩٦٨ هـ) تذييل في المثل الأفلاطونية، وأنها ليست بكليات، بل المراد بكونها كلية: أن نسبتها للكل واحدة، أو المراد بأنها لا مقدار لها ولا بعد ولا جهة - كالعقول والنفوس -، موافقاً لشهاب الدين السهروردي وأتباعه في ذلك، وإن كان يعتمد على مبارك شاه البخاري (ت/ق ٨ هـ) (طاشكبرى زاده ٢٠١٦: ٧٧).

القول الثاني: إثبات وجود الكليات في الخارج مقارنة للأعيان:

وهذا -عند المؤلف- قول أرسطو (ت٣٢٢ق.م) وابن سينا ونحوهما، وحاصل هذا القول عنده:

- إثبات أمور مقارنة للأشخاص لا منفكة.

- أن هذه الأمور: هي أمور كلية.

- أن هذه الأمور الكلية: مشتركة بين الأعيان والأشخاص.

وهو ينازعهم في المقامات الثلاثة:

أما المقام الأول: ف المؤلف يرى أنه ليس في الخارج إلا هذا الإنسان المشخص -لا غير-، وكأنه يذهب لقول من يقول: بأن الهويات بسيطة في الخارج، وأن الوجود والموجود -ها هنا<sup>(١)</sup>- واحد؛ فالهويات بسيطة عنده -لكننا لا نجزم بذلك-. وهناك مذهبان آخران وهما: أن الموجود اثنان والوجود واحد، فهما موجودان بوجود واحد. والمذهب الآخر: أن الموجود والوجود متعددان، ونرى قطب الدين التحتاني (ت٧٦٦هـ) الذي جاء بعده يختار رأيًا مقاربًا جدًا لمذهب المؤلف في مسألة وجود الكليات، وذلك في رسالة له أفرد لها لهذا الموضوع، فهل هذا منه تأثر بالمؤلف؟ ولا سيما وأنه كان مستقرًا في مدينة دمشق (التحتاني ١٣٧٩: ٧٩؛ ابن قاضي شهبة ١٩٩٤: ٣/٢٦٧-٢٦٨). ولكن يُشكل على هذا أن قطب الدين التحتاني ورد دمشق عام ٧٦٣هـ، أي بعد أن فرغ من كتابه لوامع الأسرار، وكان الفراغ منه في عام ٧٢٨هـ في مدينة تبريز، ونراه في هذا الكتاب يحيل على رسالته في الكليات (التحتاني ١٣٩٣: ١/١٨٩، ٣/٤٦٩-٤٧٠؛ السبكي ١٣٨٣: ٩/٢٧٤-٢٧٥). أي أن وروده دمشق كان بعد الفراغ من تأليف رسالته في الكليات؛ فيبعد أن يكون قد اطلع على رأي المؤلف والحال هذه.

(١) نشير هنا إلى أننا لا نريد بالوجود والموجود مطلق الوجود والموجود كما هو مذهب أهل وحدة الوجود، بل هذا التعبير يستعمل في هذا السياق وفي بحث هذه المسائل ويراد به: الوجود المعين -كوجود زيد-، والموجود المعين -كحيوانية زيد-.

وأما المقام الثاني: ف المؤلف لا يرى أن في الخارج أموراً كلية، والقول بذلك من جنس غلط فيثاغورس وأفلاطون في إثباتهما أموراً كلية منفكة مجردة، كالأعداد عند الأول والمثل عند الثاني، ومجرد المقارنة وعدم المفارقة لا يرفع الإشكال، فهذا القول "بمنزلة من أثبتها في الخارج منفكة".

وأما المقام الثالث: فكذلك المؤلف لا يرى أن في الخارج أموراً مشتركة، بل كل ما في الخارج فهو مختص، ومحل الاشتراك في الأذهان، فالإنسان المعين ك زيد -مثلاً- له حيوانية وناطقة ووجود يخصه لا يشاركه فيها غيره، وكذلك عمرو وبكر، وإنما تشترك هذه الأشخاص في الحيوانية ونحوها في الأذهان فقط، أما في الخارج فليس فيه إلا التشابه والتماثل، ف زيد له حيوانية تماثل وتشابه الحيوانية التي في عمرو، لا أنهما يشتركان -اشتراكاً خارجياً- في نفس الحيوانية.

هكذا يصور المؤلف هذا القول، وتأثر بهذا التصوير بعض الدارسين والباحثين، ولكن هذا التصوير لهذا القول مشكل مقارنة بكلام ابن سينا ومدرسته الذين هم محل هذه المعارضة والمناقشة، ومحل الإشكال هو في المقام الثاني خصوصاً ثم المقام الثالث، أما المقام الأول فقد جاء في عبارات ابن سينا ما يمكن أن يستفاد منه في تقرير هذا المقام، بحسب ظاهر كلامه في بعض المواضع، وبحسب فهم عدد من العلماء (ابن سينا ١٣٨٠: ٢٠٣؛ الأرموي ٢٠١٧: ٢٥٣/٢؛ الدواني ١٤٣٥: ١٦١).

وأما المقام الثاني، وهو: ثبوت أمور كلية في الخارج -بقطع النظر عن المقارنة أو التجرد- فنصوص ابن سينا صريحة جداً في نفي ذلك وفي كتب متعددة، وكذلك غيره من طلابه وأتباعه (ابن سينا ١٩٧٢: ١٨٣؛ ابن سينا ١٩٨٠: ٥٦؛ بهمنيار ١٣٧٥: ٥٠٠؛ اللوكري ١٣٧٣: ١٥٧). وهناك منهجان في حل هذه النصوص المشككة -على تقرير المؤلف- عند القائلين بأن ابن سينا يذهب لثبوت الكليات في الخارج:

المنهج الأول: جعل ذلك من تناقضه، وهذا مسلك المؤلف في بعض



كتبه، فهو يقرر أن ابن سينا مصرح بنفي وجود الأمر الكلي في الأعيان، وأن ثبوته محله الأذهان فقط، إلا أن هذا من تناقضه لكونه مع ذلك يثبت الكلي الطبيعي في الخارج (ابن تيمية ١٤٠١ : ٣٧/٦؛ ابن تيمية ١٤٠٦ : ٣/٣٠٣).

وصحة هذا المنهج تتوقف على بيان: هل المنفي في كلام ابن سينا هو عين المثبت، وأن موضوع النفي والإثبات واحد؟ وبحث هذا يحتاج إلى فهم معنى الكلي الطبيعي الذي ينسب لابن سينا إثباته في الخارج وكيفية وجوده، ف المؤلف -في مثل هذه المواضع- يجعل الكلي الطبيعي أمرًا كليًا عندهم، ولذلك إذا كان ابن سينا يثبت في الخارج، فقد أثبت ما نفاه من ثبوت الكلي في الخارج.

والواقع أن الكلي الطبيعي ليس كليًا في الفلسفة السنيوية، فقد نص ابن سينا على أن الكلي الطبيعي ليس كليًا ولا جزئيًا ولا واحدًا ولا كثيرًا... إلخ في حد ذاته (ابن سينا ١٣٨٠ : ١٩٦)، وإن كان لا بد وأن يتصف بشيء من هذه المتقابلات (ابن سينا ١٣٨٠ : ١٩٧)، وهذا معنى قولهم "الماهية في مرتبة ذاتها يرتفع عنها النقيضان"، والمؤلف في بعض كتبه عند شرحه للكلي الطبيعي يقرر عين تقرير ابن سينا للكلي الطبيعي من كونه ليس في ذاته شيئًا من هذه اللواحق! لكن المؤلف يعتقد أن معنى قولهم بوجوده في الخارج: وجوده من حيث هو هو متجدرًا عن كل قيد، ونريد بأنه "متجرد عن كل قيد" أي على سبيل التحصيل لا على سبيل العدول (ابن سينا ١٣٨٠ : ١٩٧)، لكن هم وإن قالوا بوجود المجرد عن كل قيد في الخارج -أي على سبيل التحصيل كما تقدم- إلا أنهم لا يقولون بوجوده غير مقيد. وقد يستشكل الناظر هذا ويقول: كيف يوجد غير المقيد مقيدًا؟! وهذا الاستشكال لا يقوله من فهم حقيقة الكلي الطبيعي؛ فإن الكلي الطبيعي -وبنص كلام المؤلف- يصدق على المقيد والمطلق -كما هو شأن الماهية المهملة-، فالكلي الطبيعي يكون مطلقًا ويكون مقيدًا، أما الذي لا يكون إلا مطلقًا والتقيد ينافيه، فذاك الكلي العقلي لا الطبيعي (ابن تيمية ١٤٢٢ : ٤٣٤).

والمؤلف في حكاية مذهب أرسطو وأتباعه كابن سينا لا يجري على طريقة واحدة، فهو تارة يشرح القول على وجه قريب من المذكور في كتب ابن سينا

(ابن تيمية ١٤٢٢هـ: ٤٣٣-٤٣٦هـ)، وتارة ليس كذلك، وليس هذا من باب التطور المعرفي؛ لأننا نجد هذا الإشكال في التقرير في بعض كتبه المتأخرة (ابن تيمية ١٤٢٠هـ: ١١٠١/٢-١١٠٢هـ)، ولا عجب في ذلك، فمسألة الكليات من المسائل المشككة في الفكر الفلسفي من عصر اليونان إلى هذه العصور المتأخرة، فمسألة بهذا القدر من الدقة يُظن أن يقع فيها مثل هذه الإشكالات. فإذا ثبت عندنا أن الكلي الطبيعي في الفلسفة السينية ليس كلياً ولا جزئياً في نفسه (ابن سينا ١٣٨٠هـ: ٢٠٠هـ)، بل الأمر الكلي و"المعنى العام لا وجود له إلا بأشخاصه، والواحد بالعدد لا يستحفظ بالمعنى العام" (ابن سينا ١٩٧٢هـ: ٥٧هـ)؛ "وإلا لكانت الإنسانية الواحدة بعينها مقارنة للأضداد" (ابن سينا ١٩٨٠هـ: ٥٦هـ)، بل الكلي الطبيعي إذا وجد في الخارج كان مقيداً، وما في زيد من الإنسانية مثلاً غير التي في عمرو -كما سيأتي-؛ فإذا لم تثبت المدرسة السينية في الخارج وجود أمر كلي.

**المنهج الثاني:** حمل كلام ابن سينا في نفي وجود الأمر الكلي في الخارج على الكلي المنطقي، فالكلي المثبت في كلام ابن سينا -عند صاحب هذا المنهج- هو الكلي الطبيعي، والكلي المنفي وجوده في الخارج هو الكلي المنطقي فقط (العمري ١٤٣٢هـ: ٣٤٣هـ). وهذا المنهج ليس صحيحاً؛ لأمر:

أولاً: أن صاحب هذا المنهج لم يذكر دليلاً على هذا التوجيه، بل هو مجرد فرض علمي منه غير مبرهن.

ثانياً: أن ابن سينا حين نفى وجود أمر كلي في الخارج لم يقيد عبارته بالكلي المنطقي، وهو يعلل ذلك بأمور لا تختص بالكلي المنطقي.

ثالثاً: أن ابن سينا في ثنايا كلامه على امتناع وجود أمر كلي في الخارج كان يمثل بالإنسانية، ولا شك أن الإنسانية ليست كلياً منطقياً.

رابعاً: أننا قد فهمنا المراد بالكلي الطبيعي وأنه ليس بكلي أصلاً، وعليه فلا تعارض بين كلام ابن سينا. وصاحب هذا المنهج لما أراد أن يعرف الكلي الذي هو محل الخلاف ذكر تعريف الكلي المنطقي! ولعل الخلط بين المصطلحين هو سبب توهم التعارض بين كلامي ابن سينا.

ولكون هذه المقدمة مجرد مدخل للنص؛ فإننا نكتفي بهذه الإلماحة المختصرة؛ إذ ليس هذا مكان المناقشة التفصيلية بنقل النصوص الفلسفية في هذا الموضوع وتفسيرها، فإن من ينسب لابن سينا وأمثاله وجود الكليات في الخارج يحتاج بعدد من النصوص من كلامهم قد فهم منها أنهم يثبتون أمورًا كلية. وهذه النصوص تحتاج لمناقشة مفصلة لا تناسب هذا المدخل، لكن من أهم أسباب الإشكال في فهم بعض النصوص، هو ما ذكرناه سابقًا من: توهم أن الكلي الطبيعي أمر كلي. والتحقيق أنه ليس بأمر كلي عندهم، ولو كان أمرًا كليًا لما كان بينه وبين الكلي العقلي فرق! بل هو طبائع الأشياء من حيث هي هي، والشئ المأخوذ لا بشرط والمأخوذ في مرتبة ذاته يرتفع عنه النقيضان، فهو ليس بكلي ولا جزئي، ولا واحد ولا كثير، ولا موجود ولا معدوم... إلخ، وإن كان بلحاظ ما هو خارج عن ذاته لا بد وأن يتصف بأحد هذه المتقابلات. وإثبات وجود الكلي الطبيعي في الخارج هو قول يقول به بعض أهل الوحدة، ويعبرون عنه بـ الوجود المطلق (الآملي ١٤٣٧: ٢/٦٩٢؛ الفناري ١٤٣٠: ١٠٥)، وهو كذلك ما ينسبه بعض العلماء لهم دون الفلاسفة والمتكلمين (صبري ١٣٦٩: ١٥٧-٣/١٥٦)، وإن كان بعض أهل الوحدة ينسب لابن عربي (تـ٦٣٨هـ) إثبات وجود الكلي العقلي في الخارج لا الطبيعي (الإزنيقي ١٣٩٦: ١٣٣).

وأما المقام الثالث، وهو: أن هذه الأمور الكلية مشتركة بين الأعيان والأشخاص؛ فهو كالنتيجة للمقام الثاني، فلا شك أن من لم يقل بوجود كليات في الخارج فأي أمر مشترك بين الأعيان يثبتته؟! ومع ذلك ففي نصوص المدرسة السينوية التصريح بنفي ذلك، فابن سينا يصرح بامتناع كون الشئ الواحد بالعدد مشتركًا بين كثيرين، بل يجعل امتناعه من الأمر البين (ابن سينا ١٣٨٠: ٢٠٦)، ويؤكد هذا أن لابن سينا رسالة أفردتها في هذه المسألة شنع فيها على شخص قابله في مدينة همدان، قد توهم أن معنى وجود الأنواع والأجناس في الأعيان هو أن تكون ذات واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة ومطابقة لها، ومشاركة وموجودة فيها! (الملحق الأول؛ صدرا ١٣٨٣: ١/٤٥٦-٤٥٧). وكذلك تلميذه بهمنيار (تـ٤٥٨هـ)، فإنه يجعل ذلك من المحال؛ فإنه لو "كانت



الإنسانية الموجودة في زيد هي بعينها الموجودة في عمرو - وعمرو جاهل وزيد عالم-؛ لكان زيد وعمرو عالمين جاهلين! " (بهميار ١٣٧٥ : ٢٠٦).

وتبقى ها هنا مسألة: هل تتأثر معارضة المؤلف إذا ثبت أن المدرسة السينوية لا تقول بوجود الكليات في الخارج؟

والجواب: أن مما يتميز به المؤلف أنه يكثر مسالك الاعتراض على المقالة التي يرى بطلانها ويعددّها وينوعها؛ بحيث إذا تبين غلط أحدها بقي غيرها مما يقوم مقامها في بيان بطلان المقالة، ولذلك فإن معارضة المؤلف: منها ما يرجع إلى تصوره لمقالة المدرسة السينوية في الكليات، ولا شك أن هذا القسم منها سيتأثر إذا ما ثبت أن ابن سينا لا يقول بما نسب له المؤلف، ومنها ما لا يرجع لذلك، وهذا القسم لن يتأثر بهذه القضية.

ثم المؤلف يجعل سبب غلطهم في هذه المسألة:

- اشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان: وهذا من أسباب الغلط التي يكررها المؤلف في كتبه ومؤلفاته كثيرًا؛ لكونه يرى أن كثيرًا من الأوهام الواقعة في البحث الكلامي والفلسفي منشؤها هذا، ومن ذلك: مسألة الكليات، فبحسب رأيه أن الاعتقاد بوجود الكليات نشأ من أنهم ظنوا أن ما يتصوره العقل من أن الإنسان مركب من الحيوانية والناطقة، أو من ماهية وعوارض الماهية من الوجود والمشخصات = أن هذا التركيب تركيب خارجي لا عقلي فقط، فهم يظنون أن زيدًا إذا كان موجودًا فالحيوانية الكلية جزء من زيد، وجزء الموجود موجود، لكن المؤلف يرى أنها إن كانت جزءًا فهي جزء عقلي لا خارجي.

- اشتراك الأسماء، والخلط بين الواحد بالنوع والواحد بالعين؛ وذاك أنهم لما رأوا أن الإنسانية التي في زيد والإنسانية التي في عمرو واحدة ظنوا أنها واحدة بالعين، فاعتقدوا أن في الخارج إنسانية يشترك فيها أشخاص النوع الإنساني! ويشير المؤلف لأثر هذا الخلط في مصطلح الواحد حتى عند العرفانيين، ولما كان أثر هذا الخلط واسعًا؛ عقد بحثًا لمسألة أقسام

الواحد، وذكر أنواعه الثمانية عند الفلاسفة، وفصل المؤلف هذه المسألة تفصيلاً لا نجده في عموم كتبه -بحسب اطلاعنا-، فهذا البحث والتفصيل لأقسام الواحد مما تميز به هذا النص. ثم يختار المؤلف أن عموم أقسام الواحد ترجع إلى: الواحد بالعين، والواحد بالنوع.

(٢-٢-٢-٤-٣-٣) ثانياً: العلاقة بين الوجود والماهية:

يجعل المؤلف المقدمة الثانية موقوفة على مسألة الوجود والماهية، وأن الوجود زائد على الماهيات في الخارج عند الفلاسفة<sup>(١)</sup>، وأن ما ذكر من كون الماهية لا تكون سبباً في الوجود فرع دعوى زيادة الوجود على الماهية. ولعل وجه ذلك -عنده-: أن الوجود لو لم يكن زائداً بل عيناً للماهية؛ لَمَا كان مقتضى لها أو لما هو مقتضى لها، وإلا لزم أن يكون الشيء مقتضى لنفسه! وأنه محال. وعليه فلا يصح جريان ما ذكر من الفروض ولوازمها، فلا يمكن ذلك إلا بفرض الزيادة. فهذا البحث غير تام إلا بالقول بزيادة الوجود على الماهية؛ ولذا يبحث المؤلف هذه المسألة ويحكي هنا قولين في المسألة:

- قولاً ينسبه لأبي هاشم الجبائي (ت٣٢١هـ) ونحوه من القائلين بشيئية المعدم، وكذا طائفة من المتكلمين غير القائلين بشيئية المعدم كفخر الدين الرازي، وهذا القول هو: أن الوجود زائد على الماهية.

- والقول الآخر يجعله قولاً لأهل السنة وسائر متكلمي الصفاتية كإبن كرام (ت٢٥٥هـ) والأشعري وغيرهما، وهو: أن وجود كل شيء عين ماهيته.

وكأن المؤلف يفرض أن محل الخلاف هو في الوجود الخارجي، أي أن محل هذه الأقوال -عنده-: التباين الخارجي بين الوجود والماهية، فمن قال

---

(١) كأن المؤلف يجعل حاصل مذهب الفلاسفة هو القول بالأصالتين: أصالة الوجود وأصالة الماهية -بحسب بعض التفاسير لمصطلح الأصالة-، وهذه المسألة وإن لم تكن بارزة في البحث الفلسفي المتقدم، إلا أن القول بالأصالتين خلاف ما اشتهر عند كثير من متأخري الفلاسفة.

بالتغاير بينهما فهو يقول به في الخارج، ومن قال بالعينية فهو قائل بذلك في الخارج. والناظر لتاريخ الخلاف في هذه المسألة يجد أن محل الخلاف عند كثير من هذه الطوائف المتنازعة لم يحزر، فمنهم: من يذكر الأقوال دون ذكر لكون البحث في الذهن أم في الخارج، كفخر الدين الرازي وسراج الدين الأرموي (ت ٦٨٢هـ)، ومنهم: من يفرض الكلام في الوجود الخارجي، كأثير الدين الأبهري (ت ٦٦٣هـ)، ومنهم: من يفرضه في الوجود الخارجي والذهني معاً! فينسب للأشعري وأبي الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ) القول بالعينية في الذهن والخارج بحسب ظاهر كلامهما! ويجعل ما وقع لبعضهم من تفسير قولهما بأنه منع للتمايز الخارجي فقط هو من باب صرف الكلام عن الظاهر (= تأويل) (الرازي ١٣٨٤: ٢/٣٥٨؛ الأبهري ١٣٩٣: ١١٧؛ الأرموي خ: ٢/ظ؛ الجامي ١٣٨٢: ٢).

ولذلك نجد نصير الدين الطوسي يطعن في معارضة فخر الدين الرازي لحجة التوحيد ب: أن ما ذكره فرع توهم مغايرة الوجود للماهية في الخارج، لكنه ليس كذلك، بل المغايرة في التعقل فقط، وهذا يحزره نصير الدين الطوسي في حله لمشكلات الإشارات الذي شرط فيه على نفسه أن يلتزم طريقة الشارحين من تحرير مذاهب المصنفين والانتصار لهم، دون الاعتراض عليهم، فهو ها هنا يقصد بالمقام الأول تحرير مذهب ابن سينا كما هو، دون الاعتراض عليه (الطوسي ١٤٣٥: ٣/٣٩)، وكذلك نجد مثل هذا التقرير عند عز الدولة ابن كمونة، وشمس الدين الشهرزوري، وغيرهم من كون محل ذلك التعقل فقط (ابن كمونة خ: ١٧١/ظ؛ الشهرزوري ١٣٨٥: ٣/٢٥١). وإذا نُظر لكون مثل هذا الأمر - من كون الزيادة محلها العقل عند الفلاسفة بحسب تقرير نصير الدين الطوسي - قد خفي على مثل فخر الدين الرازي؛ عُلِمَ أن محل البحث لم يتحرر عند المتكلمين على المسألة. وأيضاً قد يدل هذا على تأثر المؤلف بتصور فخر الدين الرازي للمسألة، والأمر الغريب أنه مع اطلاعه على شرحيهما لا نراه يشير لهذا الخلاف بينهما ويحقق محل هذا الخلاف، بل ينطلق من افتراض أن الخلاف محله الخارج لا الذهن دون إشارة أو بحث.

ومما يؤيد ما ذكره نصير الدين الطوسي من أنه لا تمايز خارجياً بين



الوجود والماهية عند المشائية: أن الفارابي - وهو من أول من خاض في هذه المسألة من الفلاسفة الإسلاميين مقررًا لها - سئل عن القضية القائلة: "الإنسان موجود" هل هي ذات محمول أو لا؟ ولعل موجب هذا السؤال هو مسألة زيادة الوجود وعينيته، وعنهما أورد الشك المشهور في هذه المسألة الذي حاصله: إن كان الوجود عين الماهية، فيكون قولنا: "الإنسان موجود" في قوة قولنا: "الإنسان إنسان"! ولا ريب أن الشأن ليس كذلك، فقولنا: "الإنسان موجود" مفيد، وقولنا: "الإنسان إنسان" غير مفيد، فكيف يكون المفيد هو غير المفيد؟! هذا خلف. فلما سئل الفارابي عنها؛ ذكر أنها مما وقع فيها الخلاف عند المتقدمين والمتأخرين، ولم يعين هؤلاء المتقدمين والمتأخرين، ونسب لهم مذهبين:

- مذهب من قال أنها غير ذات محمول.

- ومذهب من قال أنها ذات محمول.

لكن الفارابي يجعل الخلاف ليس محله واحدًا - فكان الخلاف كالخلاف اللفظي-؛ لأن جهة القائل بأن لها محمولًا غير جهة القائل بأنها لا محمول لها، وذلك أن النظر في هذه القضايا يقع على نحوين من النظر:

النظر الأول: النظر الطبيعي، الذي هو النظر في الأمور نفسها بحسب الخارج، والناظر للقضية المتقدمة بالنظر الطبيعي يحكم بأنها غير ذات محمول؛ "لأن وجود الشيء ليس هو غير الشيء" بل هو عينه، والذي ينبغي أن يحكم به هو معنى يحكم بوجوده للشيء أو نفيه عن الشيء، وكأن الفارابي يحكم بأن وجود الشيء بحسب النظر الطبيعي هو الشيء نفسه، فكيف يمكن سلب الشيء نفسه أو إثباته له؟!

النظر الثاني: النظر المنطقي، والنظر لها بهذا الاعتبار يوجب بأن يحكم لها بأنها ذات محمول؛ لأنها ملتزمة من موضوع ومحمول وأنها قابلة للصدق والكذب، فهي بهذه الجهة ذات محمول.

وينتهي الفارابي بأن كلا القولين صحيح، لكن كل واحد منهما صحيح من

جهة غير الجهة الأخرى. وليس الغرض ها هنا تحليل كلام الفارابي في نفس المسألة؛ فإن هذه المسألة التي سئل عنها تتصل بالمنطق وليس النظر ها هنا منطقيًا، لكن فيه أن الفارابي يجعل وجود الشيء ليس غيرًا له بل عينه ونفسه بحسب النظر للأمور بالنظر الطبيعي الذي هو نظر في عالم متن الأعيان، أما بحسب النظر المنطقي الذي هو بحث في الوجود الظلي الذهني، فليس الوجود عين الشيء ولا عين شيء من الأشياء الممكنة كما هو مقرر في محله<sup>(١)</sup> (الفارابي ١٣٤٤: ٩). وهذا مما يُشكل على ما ذكره المؤلف من أن المقدمة الثانية موقوفة على القول بزيادة الوجود على الماهية في الخارج؛ لكون الفارابي هو من قرر مضمون المقدمة الثانية -وعنه أخذ ابن سينا-، ومع ذلك رأيناه لا يقول بالزيادة الخارجية، فإذا هذه المقدمة لا تدل بمجردا على القول بالزيادة الخارجية.

فإذا تبين ما سبق؛ علم أن ما في كلام المتكلمين ونحوهم من تحرير مذهب الفلاسفة فيه اضطراب واشتباه، بل ذهب بعض الباحثين إلى خطأ نسبة القول بأن للماهية في الخارج حقيقة ثابتة غير وجودها إلى الفلاسفة (الرويهب ٢٠١٨: ٢٠١٣/٢). ولعل من أسباب هذا الاشتباه والاضطراب<sup>(٢)</sup> في بحث هذه المسألة عند المتكلمين ونحوهم: أن من أوائل من تكلم فيها وبحثها هم المتكلمين ولا سيما المعتزلة، وبحث المتكلمين في مسألة الوجود وزيادته هو بحث في الوجود الخارجي، وغالب الأبحاث الكلامية المتقدمة هي في هذا

---

(١) للفارابي كلام آخر في هذه المسألة في أول الكتاب المنسوب له وهو: "فصوص الحكمة"، وهو ليس بصريح فيها نفيًا أو إثباتًا، وقد يتوهم الناظر أن قضية كلامه إثبات الزيادة، وليس كذلك، وكلامه هنا يبين مراده هناك، ومما ينهك على صحة ما ذكرناه فهم شراح الفصوص الموافق لما قررناه (الفارابي ١٣٨٩: ٣-٤؛ غازاني ١٣٨١: ١٩؛ الحلبي ١٣٨٩: ٤٣). على أن في نسبة الكتاب له كلام وتردد، فهو فيه: "يقول بالإشراق، ولا أثر لهذه النظرية في سائر كتب الفارابي بل هذه النظرية التي تضع سعادة النفس في مشاهدة الله، لا تتفق ونظرية كتاب المدينة الفاضلة الذي يضع سعادة النفس في مشاهدتها جمالها وجمال النفوس مثيلاتها" (قمي - ٩/١؛ عفيفي ١٤٣٠: ٦٥).

(٢) هناك أسباب أخرى لم نشر لها، منها: بعض العبارات المشككة في كلام ابن سينا -مثلاً- تسببت في الفهم الخاطيء عند بعض خصومه، والإشارة لهذه الأسباب وتفصيلها يحتاج إلى ورقة علمية مخصصة لهذه المسألة.



النحو من التحقق والوجود، وإنما تجد التمييز بين نحوي الوجود والتحقق، والتفريق بين الحقائق الخارجية الأصلية والصور العقلية الظلية مع التفريق بين مراتب هذه التعقلات والإدراكات = عند الفلاسفة لا عند المتكلمين، فلما جاء المتأخرون من المتكلمين كـ فخر الدين الرازي وغيره، وكانوا قد جاؤوا من سياق كلامي - ولا سيما في مثل هذه المسائل -، ثم طالعوا المباحث الفلسفية = وقع لهم التداخل بين السياق الكلامي للمسألة والسياق الفلسفي لها، ولذلك نرى المؤلف يسوي أو يقارب بين قول الفلاسفة وقول المعتزلة القائلين بالذوات المعدومة، فالفلاسفة "يجعلون للشيء في الخارج ماهية خارجية تغاير وجوده في الخارج، كما جعل من جعل من المعتزلة للشيء ثبوتًا مغايرًا لوجوده في الخارج".

ويجعل المؤلف سبب غلط الفلاسفة: اشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان، وما في الأذهان هو: الماهية؛ لغلبة اسم الماهية في عرفهم على ما في الذهن، وما في الأعيان هو: الوجود؛ لغلبة اسم الوجود في عرفهم على الأمر الكائن في الخارج، فالفرق بين الوجود والماهية فرق بين ما في الأذهان وما في الأعيان. وعليه فالمؤلف ينازعهم في المثال المشهور، وهو: مثال المثلث، وحاصله: أننا نتعقل حقيقة المثلث ونشك في أنه موجود أو لا؟ والمتعقل المعلوم (= حقيقة المثلث) مغاير للأمر المشكوك فيه (= وجود المثلث)، فثبت التغاير وأن الوجود زائد على حقيقة المثلث (ابن سينا ١٤٣٤: ٢٦٦؛ الرازي ١٣٨٤: ٣٤٣/٢). فالمؤلف يجعل حاصل هذا المثال: "أن المثلث يمكن تصوره في الذهن بدون وجوده في الخارج"، وهذا منه جريًا على ما قرره من غلبة اسم الماهية على ما في الأذهان، واسم الوجود على ما في الأعيان. وهو يجعل هذا كله من التبرع في البحث، وإلا فيكفي عنده في هذا المقام سؤال المنع؛ "فإن من جاء بالدعوى لم يقابل إلا بالمنع"، وذلك بأن يقال له: "لا نسلم أن لشيء من الموجودات في الخارج ماهية غير هذا الموجود المحسوس في الخارج"، فهذا الموجود المحسوس في الخارج ليس ملتئمًا في الخارج من وجود وماهية كناطقية وحيوانية، بل هو شيء واحد، وكأن المؤلف يختار أن الهويات

الخارجية بسائط، وليست مركبات، وعليه فليس الوجود من مقتضى الماهية ولا عما هو من مقتضاها. وهذا - كله كما تقدم - فرع اعتقاده بأن ابن سينا وغيره من الفلاسفة الإسلاميين المشائين قائلون بزيادة الوجود في الخارج، وأن هذه المقدمة فرع هذا القول.

### (٣-٤-٣) متى كتب النص؟

من المعضلات التي يواجهها المتعاملون مع تراث المؤلف = عدم وضوح السرد التاريخي لكتابات؛ لذا واجهنا صعوبة في تحديد الفترة التاريخية التي كتب فيها هذا النص. علمًا أن نصنا هذا لا توجد فيه أي إحالة لكتبه الأخرى، وإنما توجد إحالات المؤلف العامة التي تتسم بها معظم كتاباته، مثل: (وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع)!

إلا أنه يمكننا الاستعانة في معرفة موقع هذا النص من تراث المؤلف بشكل تقريبي بما يلي:

١ - ذكر المؤلف في كتابه الرد على المنطقيين أنه كتب مصنفًا مفردًا في توحيد الفلاسفة (ابن تيمية ١٣٦٨: ٣١٤)، وهذا الرد صنف أصله في مصر عام ٧٠٩هـ؛ لكن يُشكل على هذا أنه زاد عليه بعد رجوعه منها، بدلالة أنه يحيل فيه على كتبه المتأخرة التي كتبها في الشام (الحمد ١٤٤٠: ٧)، وعليه فقد يكون نصنا من جملة الكتب التي كُتبت بعد رجوعه من مصر، وأحال عليه ضمن زياداته التي زادها على أصل الرد على المنطقيين.

٢ - إذا افترضنا أن مراد المؤلف من قوله في درء التعارض: (وقد تكلمنا على هذا وعلى ثبوت الكليات في الخارج التي ذكرها في إشارات وشرحها شارحو إشارته كالرازي والطوسي وابن كموه اليهودي وأمثالهم؛ فإنه ذكر دليل توحيدهم وقدم قبله مقدمات) (ابن تيمية ١٤٠١: ٨٧/٥) = هو نصنا هذا؛ فإن معنى هذا أن هذا النص كُتب قبل درء التعارض، وهذا الكتاب صنفه في الفترة الواقعة بين: (٧١٢-٧١٨هـ) (الحمد ١٤٤٠: ٨-٩). لكننا لا نجزم

بذلك؛ بسبب أن للمؤلف قاعدة في الكليات كما سبق ذكره، فقد تكون هذه القاعدة متضمنة لمناقشة حجة التوحيد السينوية، وتكون هي المراد من قوله السابق في درء التعارض، وإن كان ظاهر ربطه الكلام على الكليات بحجة التوحيد السينوية مشعرًا بأن هذا المصنف المفرد ليس في الكليات مطلقًا، بل في الكليات من حيث تعلقها بحجة التوحيد السينوية.

#### (٤-٤-٣) مصادر النص:

يتميز المؤلف بسعة اطلاعه على المصادر في شتى مجالات المعرفة، وعلى وجه التحديد: المجال الذي أكثر من الكتابة فيه، وهو مجال العقائد، حتى إنه ينقل عن مصادر قل من يشير إليها؛ بل إنه يتفرد بالنقل عن كتب لا يكون مسبقًا إلى النقل عنها (سندي ١٤٣٧: ١٢).

وفي نصنا هذا نجد المؤلف نقل بالنص عن كتابين اثنين، وهما: الصحاح للجوهري (٣٩٣هـ)، وتهافت الفلاسفة للغزالي، إلا أنه لم يذكر عنوان الكتابين، وإنما اكتفى بالإحالة إلى مؤلفيهما. ثم نرى أنه أشار إلى ثلاثة كتب دون النقل عنها بالنص، وهي: الإشارات لابن سينا، وشرحه، والأربعين في أصول الدين كلاهما لفخر الدين الرازي. ومن المحتمل أن المؤلف رجع إلى شروح أخرى للإشارات غير شرح فخر الدين الرازي الذي ذكره، حيث ذكر أن السائل حرر حجة ابن سينا آخذًا لذلك من الإشارات وشرح فخر الدين الرازي وغيره، فقد يكون المراد بـ (غيره) شرح نصير الدين الطوسي، وشرح عز الدولة ابن كمونة، اللذين أشار لهما المؤلف في معارضته للحجة السينوية في كتابه الآخر: درء التعارض (ابن تيمية ١٤٠١: ٨٧/٥).

ويترجح لنا أن المؤلف رجع إلى الشفاء لابن سينا، حيث ينقل عن الفلاسفة القول بأن الفلسفة -قبل أرسطو- كانت نيئة غير ناضجة. وهذا تعبير ابن سينا في الشفاء.

ونستظهر أن المؤلف رجع كذلك إلى مصارعة الفلاسفة لتاج الدين



الشهرستاني، حيث ذكره من جملة المعترضين على الفلاسفة، ولا نستبعد أنه استفاد منه في الاعتراض على ابن سينا خاصة في نفي أن يكون لواجب الوجود أجزاء كمية (الشهرستاني ٢٠٠١: ٢٦).

أما عن بقية ردود المتكلمين على الفلاسفة، فلم يظهر لنا أن المؤلف استفاد منها غير ما سبقت الإشارة إليه، وإن كنا نستبعد أنه وقف على مثل تحفة المتكلمين لركن الدين الخوارزمي، مع أن المؤلف على دراية بهذه الشخصية (ابن تيمية ١٤٠١: ١٥٩/٢)، وقد يكون سبب هذه الدراية إبراز فخر الدين الرازي لآراء ركن الدين الخوارزمي<sup>(١)</sup> في كتبه الكلامية بما يمكن أن يعد أول متكلم أشعري يسلط الضوء عليه (الغزي ٢٠١٨: ١١٥-١١٦)، لا إلى وقوف المؤلف على تراثه؛ لأننا نجد غالب المواضع التي يشير إليه فيها هي عين المواضع التي يشير إليه فيها فخر الدين الرازي، فهو في الغالب لا يشير له إلا في مسألة أن ترجح أحد طرفي الممكن بالمرجح لا ينتهي لحد الوجوب بل يكون الممكن أولى بالوقوع، وهذه إحدى المسائل التي يذكره فيها فخر الدين الرازي، ثم لا نجده يذكره في مسائل أخرى.

ولعل المؤلف يشير إلى ابن رشد الحفيد في كتابه تهافت التهافت، عندما ذكر أن الفلاسفة يتهمون الغزالي بأنه لم ينصفهم في المناظرة! وابن رشد الحفيد كثيراً ما يتهم الغزالي بأنه ينسب للفلاسفة ما لم يقولوه، وأنه لم يحرر أقوالهم.

كما ذكر المؤلف تحريراً تزول به الإشكالات التي يوردها فخر الدين الرازي على أهل المنطق بحسب قوله. ولعله يشير إلى كتابه الملخص في المنطق والحكمة، حيث نقل عنه في معارضة أخرى له للحجة السينوية (ابن تيمية ١٤٠١: ١٢٥/٥-١٢٦).

(١) يخلط بعض الباحثين بين: "ركن الدين محمود بن محمد ابن الملاحمي الخوارزمي" المتوفى عام ٥٣٦هـ، وبين: "جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي" المتوفى عام ٥٣٨هـ، فيظنهما شخصاً واحداً، وليس كذلك بل هما شخصيتان مختلفتان ولكل منهما تراث مستقل.

وكذلك يذكر المؤلف وجهًا من الاعتراض على الحجة، وقد نص هو في درء التعارض على أنه أحد الوجهين الذين أجاب بهما سيف الدين الآمدي في كتابه أبكار الأفكار، وأن هذا الوجه انفرد به، خلافًا للوجه الآخر فقد سبقه إليه فخر الدين الرازي؛ ولذا فنحن نرجح أن المؤلف قد رجع إلى أبكار الأفكار (الآمدي ١٤٢٤: ٩٣/٢ وما بعدها؛ ابن تيمية ١٤٠١: ١١٠/٥-١١١).

وقد أشار المؤلف لبعض آراء رجالات الفرق؛ كأبي عبد الله محمد بن كرام، وأبي هاشم الجبائي، وعليه فمن المحتمل أنه رجع إلى تراث فرقتي الكرامية والمعتزلة؛ علمًا بأن للمؤلف اطلاعًا على بعض كتب الكرامية في أصول الدين، وهذا مما يتميز به مقارنة بزمانه ومكانه (ابن تيمية ١٤٣٠: ٢٤٦)، وإن كان اطلاعه على كتب المعتزلة في علم أصول الدين قليلًا جدًا مقارنة بغزارة إنتاجهم الكلامي (الخميس ١٤٣٣: ١٣٠٩/٣-١٣٤١).

وفي غير المجالات السابقة؛ فقد أشار المؤلف إلى جست ركن الدين العميدي (ت ٦١٥هـ) وطريقته الجدلية في الاستدلال المستلزمة الجمع بين النقيضين، والاستدلال بالصورة الواحدة على كل مطلوب. وقد أفرد المؤلف كتابًا في مناقشة هذه الطريقة في علم الجدل بعنوان: تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل.

كما أشار المؤلف إلى أقوال الفقهاء والنحاة، ولم يتبين لنا هنا مصادره على وجه التحديد، لكن نرجح أنه في الأول كان يحيل على كتب فقهاء المذهب الحنبلي، وهو المذهب الذي نشأ عليه.





القسم الثاني:

## مقدمة الاعتناء بالنص



## ● إثبات نسبة النص للمؤلف :

تتعدد الدلائل والقرائن التي يمكن من خلالها إثبات النصوص التاريخية لأحد المؤلفين ، وأدلتنا وقرائننا على أن هذا النص من تأليف تقي الدين ابن تيمية تتلخص في الآتي :

١ - أن المؤلف ذكر أن له مؤلفاً مفرداً في توحيد الفلاسفة ، وأنه رد فيه على حجة التركيب ، وأقرب ما يصدق عليه ذلك هو هذا النص (ابن تيمية ١٣٦٨ : ٣١٤).

٢ - أن تلامذة المؤلف : ابن عبد الهادي (٧٤٤هـ) ، وابن رشيق (٧٤٩هـ) ، وابن القيم (٧٥١هـ) نسبوا لشيخهم سفرًا لطيفاً في الكلام على توحيد الفلاسفة على نظم ابن سينا (ابن عبد الهادي ١٤٤٠ : ٩٥ ؛ شمس وال عمران ١٤٢٠ : ٣٠٢ ؛ ابن القيم ١٤٢٨ : ٧٧١/٣) ، وأقرب ما يصدق عليه هذا السفر اللطيف هو هذا النص.

٣ - أن الناسخ صرح بنسبة النص للمؤلف كما في غاشية النسخة الخطية.

٤ - أن النص يقع ضمن مجموع لا يحتوي إلا على رسائل للمؤلف ، وإحدى رسائل هذا المجموع منسوخة من نسخة عليها خط المؤلف ومقروءة عليه ، حيث يقول الناسخ في خاتمة نسخه [١٤٤/ظ] : (علقت هذه النسخة من نسخة عليها خط الشيخ - قدس الله روحه - في مواضع تصحيحاً ، وقُرئت عليه ، وقابلتها عليها حسب القدرة ، والله الموفق).

٥ - أن ما اشتملت عليه هذه الرسالة من مناقشة حجة ابن سينا على التوحيد وقع نظيرها في كتابين آخرين للمؤلف : درء التعارض (ابن تيمية ١٤٠١ : ٨٧/٥ - ١٥٧) ، ومنهاج السنة النبوية (ابن تيمية ١٤٠٦ : ٢٩٨/٣ - ٣٠٣) ، كما سبق بيانه.

٦ - أن أسلوب النص مطابق تماماً لأسلوب المؤلف في كتبه الأخرى ، وهذا ظاهر من خلال مقارنة هذا النص مع نصوصه الأخرى.

٧ - أن هذا النص يحتوي على طريقة المؤلف المعروفة عنه في المقارنة والتقويم، حيث يقول -مثلاً- في [٨٨/ و - ٨٨/ ظ]: (وابن سينا وأمثاله من العرب، وإن كانوا قد سلكوا طريق أهل الردة في اتباع هؤلاء الضالين، لكنهم أحذق منهم وأصح عقلاً ونظراً؛ فإن معهم في الجملة من نور الإسلام ما أبصروا به كثيراً من ضلال هؤلاء؛ إذ المسلمون هم الشهداء على الناس الذين يشهدون الحقائق على ما هي عليه بما أعطاهم الله من الهدى والنور والعلم، وفضلهم به على سائر الأمم الذين اهتدوا بنور الكتب الإلهية، فكيف بالأمم الذين لم يكن عندهم هذا النور؟!).

٨ - أن الأفكار التي ناقشها المؤلف والنتائج التي توصل إليها في هذا النص، هي بعينها الأفكار والنتائج الواردة في كتبه الأخرى، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

- قال المؤلف في [٨١/ و]: (فإذا قيل: "إنسان" فله وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان -وجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي-، ففي الذهن معنى مطلق عام يتناول الأفراد، إما بطريق عموم الجمع، وإما بطريق عموم البدل، وذلك المعنى له لفظ يعبر عنه وهو لفظ "إنسان"، ولذلك اللفظ خط يدل عليه وهو كتابة "الإنسان"). انظر نظير هذا التقرير في: (ابن تيمية ١٤٢٠هـ: ٩٧٠-٩٧١هـ؛ ابن تيمية ١٤٢٢هـ: ٤٤٢هـ؛ ابن تيمية ١٤٢٥هـ: ١٥٨/٢).

- قال المؤلف في [٨٢/ و]: (وهذا الموضع اشتبه على طوائف من الأمم، فلم يميزوا بين هذا وهذا في مواضع مع ظهور التمييز بينهما، وصاروا يتكلمون بلفظ الواحد، ويظنون أنه واحد بالعين، وإنما هو واحد بالنوع، ولهذا قيل: أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء؛ حتى آل الأمر بطوائف يدعون التحقيق والتوحيد والعرفان -وأنهم بينوا العلم الذي رمز إليه هرامس الدهور الأولية، ورامت إفادته الهداية النبوية- إلى أن جعلوا الوجود واحداً؛ بناء على أن الموجودات تشترك في مسمى



الوجود!). انظر نظير هذا النقد في: (ابن تيمية ١٤٢٥: ١١٩/٣).

- قال المؤلف في [٨٧/و]: (وأما القول بأن وجود كل شيء عين ماهيته فهو مذهب أهل السنة والجماعة، وسائر متكلمة الصفاتية كأبي محمد ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأبي عبد الله محمد بن كرام). انظر نظير هذا التقرير في: (ابن تيمية ١٣٦٨: ٦٥؛ ابن تيمية ١٤٢٥: ٢٠٠/٣).

- قال المؤلف في [١٢١/و - ١٢١/ظ]: (فهذا الكلام وما أشبهه ألفاظ فيها اشتباه وإجمال، فإذا كانت مفردات الدليل مبهمة، وتركيبها تركيباً طويلاً - لكثرة ما فيه من التقسيمات التي هي شرطيات منفصلة، ومن التلازمات التي هي متصلة، وغير ذلك -؛ عسر على الذهن ضبط موضع الغلط فيه، وهي من جنس: جست العميدي، فما أشبه طريقهم بطريقه، لكن ذلك قد علم أن ما يقوله باطل في نفس الأمر؛ لاستلزامه الجمع بين النقيضين، واستدلاله بالصورة الواحدة على كل مطلوب، نفيًا كان أو إثباتًا، أو على كل نفي، أو على كل إثبات، أو على جمل كثيرة تتناول الحق والباطل، ولهذا إنما يستعمله في مجاري الظنون الخلافية، وقد علم الفضلاء أن كلامه من جنس الأحاجي والألغاز التي تمتحن الأذهان بحلها). وللمؤلف انتقاد صريح في أحد كتبه الأخرى لطريقة ركن الدين العميدي في الجدل (ابن تيمية ١٤٢٢ب: ٤١). بل أفرد كتابًا للرد على أحد المتون التي صنفت على غرار الطريقة العميدية في علم الجدل، كما سبقت الإشارة إليه.

ولعل ما ذكر فيه كفاية لإثبات نسبة هذا النص إلى المؤلف.

## ● وصف النسخة الخطية:

اعتمدنا لإخراج هذا النص على نسخة وحيدة -فيما نعلم-، تقع ضمن مجموع أصله في دار الكتب الوطنية في تونس، برقم: (٢٣٨٣٧)، ويقع هذا المجموع -بحسب الترقيم المثبت عليه- في: (١٤٥) ورقة، وفي ترتيب أوراقه بعض الخلل؛ وسبب ذلك: تقدم الورقة الأولى من الرسالة الأكملية، فصارت بعد الورقة الأولى من مسألة في شبهة المعتزلة في نفي الصفات كما سيأتي، والمسائل التي اشتمل عليها هذا المجموع بعضها نص الناسخ على مقابله وتصحيحه، وبعضها ليس كذلك.

ويتضمن المجموع:

١ - [مسألة في] شبهة المعتزلة في نفي الصفات، وتقع بحسب عدنا لأوراق المخطوط -مع عدم لحاظ ترتيب الأوراق الصحيح- من [١/و] - [٩/و]، وأولها<sup>(١)</sup>: (بسم الله الرحمن الرحيم، ما تقول السادة العلماء -رضي الله عنهم- في جواب شبهة المعتزلة في نفي الصفات: ادعوا أن صفات الباري ليست زائدة على ذاته...)، وآخرها: (...) وأن التركيب مستلزمة للحاجة إلى المغير، وإذا كان كل من المقدمتين باطلاً بطل هذا بالكلية، والله سبحانه أعلم)، وهي مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى (ابن تيمية ١٤٢٥: ٣٣٩/٦).

٢ - مسألة في المحال عقلاً، وتقع في ورقة واحدة [٩/و-ظ]، وهي لم تنشر من قبل، وقد ألحقناها ضمن ملاحق هذا الكتاب، وسيأتي وصفها.

٣ - مسألة الأكملية والكمال، وتقع الورقة الأولى منها في أول المجموع [٢/و]، وبقيتها في [١٠/و] - [٣٨/ظ]، وأولها: (بسم الله الرحمن الرحيم، المسؤول من علماء الإسلام، والسادة الأعلام أحسن الله ثوابهم وأكرم

---

(١) في الأصل أخطاء تركناها كما هي بغير تصويب، وكذا ما سيأتي في وصف بقية المجموع.

نزلهم ومآبهم-: أن يرفعوا حجاب الإجمال، ويكشفوا قناع الإشكال عن مقدمة جميع أرباب الملل والنحل متفقون عليها، ومستندون في رأيهم إليها...)، وآخرها: (ومن الطرق التي بها يعرف ذلك: أن نقدر موجودين: أحدهما متصف بهذا والآخر بنقيضه فإنه يظهر من ذلك أيهما أكمل؛ وإذا قيل هذا أكمل من وجه وهذا أنقص من وجه؛ لم يكن كمالاً مطلقاً. والله أعلم. هذا آخر الجواب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، آمين).

وقال الناسخ في آخرها: (بلغ مقابلة حسب الطاقة)، وهي مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى (ابن تيمية ١٤٢٥: ٦/٦٨).

٤ - مسألة العلة في خلق الخلق وإنشاء الأنام، وتقع بين [٣٩/و] - [٧٨/و]، وأولها: (بسم الله الرحمن الرحيم، وما تقول السادة العلماء -رضي الله عنهم- في جنس إرادة الله -تعالى- لخلق الخلق وإنشاء الأنام وهل خلقوا لعلة أو لغير علة؟ فإن قيل: لا لعلة؛ فهو العبث -تعالى الله-، وإن قيل: لعلة، فإن قلت إنها لم تزل؛ لزم أن يكون المعلول لم يزل، وإن قلت إنها محدثة؛ لزم أن يكون لها علة، والتسلسل محال! أفئتنا مأجورين)، وآخرها: (فلهذا يجب أن يكون الخطاب في المسائل المشككة بطريق ذكر دليل كل قول ومعارضة الآخر له؛ حتى يتبين الحق بطريقه لمن يريد الله هدايته ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، وهو -سبحانه- أعلم وأحكم، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبيه محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين. تمت)، وهي مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى (ابن تيمية ١٤٢٥: ٨/٨١).

٥ - مسألة في توحيد الفلاسفة، وهو النص المعنى به، وسيأتي وصفه.

٦ - قاعدة جلييلة في الكلام على قول النبي -صلى الله عليه وسلم- ((كان الله ولم يكن شيء قبله)) وعلى اختلاف طرقه، وتقع بين [١٢٧/ظ] - [١٤٦/ظ]، وأولها: (فصل: في صحيح البخاري وغيره حديث عمران بن حصين

-رضي الله عنه- أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا بني تميم اقبلوا البشرى، قالوا: قد بشرتنا فأعطنا مرتين...، وآخرها: (وكل منهما يوجب لهؤلاء أن يعزلوا الكتاب والسنة وآثار السلف عن الاهتداء، وإنما ضلوا لعدم علمهم بما كان عليه الرسول -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه والتابعون لهم بإحسان، فإن الله تعالى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً. تم الكلام، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين يا رب العالمين، آمين).

قال الناسخ: (علقت هذه النسخة من نسخة عليها خط الشيخ -قدس الله روحه- في مواضع تصحيحاً وقرئت عليه، وقابلتها عليها حسب القدرة، والله سبحانه الموفق)، وهي مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى (ابن تيمية ١٤٢٥: ٢١٠/١٨).

#### ناسخ المجموع، وتاريخ نسخه:

وقد ورد في آخر هذا المجموع: (علّق هذه النسخة المباركة العبد الفقير إلى الله تعالى، المقر بذنبه، الراجي عفو ربه، أضعف عبيد الله، وأحوجهم إلى رحمة ربه: علي بن الشيخ غانم بن الشيخ علي بن الشيخ عبد الله بن غانم المقدسي الشافعي<sup>(١)</sup>، ووافق الفراغ من نسخها نهار الثلاثاء ثالث عشر جمادى الآخر من شهور سنة سبع وستين وسبعمائة، غفر الله له ولوالديه ولمن نظر فيها ولمن دعا له بالمغفرة ولجميع المسلمين يا رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، ورضي الله عن أصحاب رسول الله أجمعين. آمين).

---

(١) لم نجد له ترجمة.



## وصف النص المعتنى به:

يقع هذا النص في تسع وأربعين ورقة، تبدأ من [٧٨/و] وتنتهي عند [١٢٧/ظ]، وعدد الأسطر في كل ورقة (١٧) سطرًا تقريبًا، ومتوسط عدد الكلمات في السطر الواحد (١٣-١٥) كلمة. وهذه النسخة تامة، وهي بحالة جيدة ماديًا، ومقابلة ومصححة، وقد ارتبطت أوراقها بنظام «التعقيبة». والمجموع سالم -في غالبه- من التلف؛ إلا أن فيه خرمًا صغيرًا في وسط الأوراق، بدأ في أثناء نصنا، من [٩٢/ظ] واستمر حتى آخر المجموع، وهذا الخرم لم يأت على كثير من الكلمات، إلا أنه في بعض المواضع أخذ مقدار حرف من الكلمة أو بعض الحرف -وقد قدرناه بحسب ما يظهر لنا من سياق الكلام-.

وظاهر على النص آثار المقابلة، مثل: البلاغات، انظر: (٨٩/ظ، ٩٠/ظ، ٩٩/ظ)، والدارات المنقوطة، انظر: (٧٩/و، ٨٤/ظ، ٨٨/و)، واستدراك جملة من السقط في طرر النص وختمها بعلامات التصحيح، انظر: (١١٨/و، ١٢٣/ظ، ١٢٤/و، ١٢٦/و، ١٢٧/و)، ونحو ذلك. كما أن في طرره تعليقات يسيرة بقلم مغاير لقلم الناسخ -بقلم مغربي-، مثل: (١٠٧/ظ، ١٠٨/و، ١١٥/و). وقد عكّر صفو النص كثرة ما وقع فيه من سقط وتحريف وتصحيف وغلط، ولم يخلُ من بياضات أيضًا، انظر: (١٠٠/و، ١٢٥/ظ).

وخط الناسخ واضح معجم، وله نوع عناية بالضبط والإعجام وعلامات المد والإهمال، إلا أنه -في نصنا خاصة- كثير التحريف والتصحيف والغلط -كما سبق-، وربما كان ذلك عائدًا إلى الأصل المنقول منه.

ولم يصرح الناسخ بأصله الذي نقل منه، ونستبعد أن يكون أصل المؤلف أو أصل مقروء عليه؛ بسبب تصريح الناسخ -في آخر المجموع- أنه نقل قاعدة جلية في الكلام على قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: ((كان الله ولم يكن شيء قبله)) وعلى اختلاف طرقه (١٤٤/ظ) من نسخة عليها خط المؤلف ومقروءة عليه، وهذا ما لم نره في نصنا.

وإن كان يغلب على ظننا أن ناسخ الأصل المنقول منه -أو أصله- قد نقله



من نسخة المؤلف، ومعلوم أن خطه عسر القراءة وغير منتظم (شمس والعمران ١٤٢٠ : ٣٣٢). فكأنه يرسم الكلمات بحسب ما يبدو له رسمها في الأصل، حتى وإن كان الكلام غير مفهوم أو تضمن إشكالاً علمياً! ولعل هذا ما يفسر شيوع التحريف وزيادة كلمات وسقوط بعضها في نصنا، مما أوجب اختلافاً في اللفظ والمعنى.

## ● آلية الاعتناء بالنص :

الغاية من نشر النصوص هي إخراجها على صورة أقرب ما تكون لما تركها عليه مؤلفوها، وحيث واجهنا صعوبة في التعامل مع هذا النص؛ لحال النسخة الوحيدة التي اعتمدنا عليها، والتي يقول يوسف السناري عن أمثالها:

(وكثير منها سيئ تمام السوء، خطه خال من النقط والتشكيل والضبط، أو نُقط خطأ وشُكل غلطًا، وضُبط على خلاف الصواب، أو ظاهره مقروء، ولكن قراءته تحيد بك عن مقصد مؤلفه بُعد الخافقين) (السناري ١٤٣٩ : ٤٧).

بل عد الكتابات الجدلية الكلامية -ونصنا من جملتها- من النصوص الغامضة، التي يصعب فهمها، ومثل بكتابات فخر الدين الرازي وردود المؤلف عليه، وقد وصف هذه الكتابات بأنها شديدة التعقيد على كثير من الناس (السناري ١٤٣٩ : ٣٦). لذا فإننا سرنا في إخراج النص على هذه الآلية:

### أولاً: الإجراءات المشار لها:

١ - إثبات القراءة الصحيحة لكلمات النص؛ حتى وإن كان المثبت في النسخة الخطية على خلاف ما أثبتناه في المتن، مع رسم الكلمة في الحاشية كما وردت في النسخة قدر الإمكان، بأن لا نقدر إعجاباً للكلمة حال إثباتها في الحاشية إن كان الأصل غير معجم، بل نذكرها كما هي، وهذا في حال اختلاف رسمها عن المثبت في المتن، مثل: فكون= (يكون)، مسركن= (المشركين)، العسن= (التعين)، ونحو ذلك. وإثبات القراءة الصحيحة في المتن لا في الحاشية هو أحد المناهج المعتبرة في علم نشر النصوص التراثية (السناري ١٤٣٩ : ٥٢-٥٣).

ونشير هنا إلى أننا اعتبرنا حرف "و" جزءاً من الكلمة حال إثبات الفروق، مثلاً: إذا كانت الكلمة في الأصل: "موجود" وكان الصواب "وموجود"

فإننا نثبت في الحاشية "موجود"، ولا نعامله معاملة الاستدراك التي سيأتي وصف الإجراءات المتعلقة بها، بل نعامله معاملة الفرق.

٢ - إسقاط الكلمات التي نرى أنها زائدة، وإثباتها يخل بالمعنى.

٣ - استدراك الكلمات التي لا يستقيم النص دونها، ووضعها بين علامتي < > .

٤ - بيان تكرار بعض الكلمات، والإشارة لها بالعلامة x.

٥ - مقابلة نقول المؤلف النصية عن سبقة.

ثانيًا: الإجراءات غير المشار لها:

١ - في حال عدم إعجام بعض الكلمات؛ فإننا نكتب الكلمة بحسب ما يدل عليه سياقها، مثل: الماهية لا توجد = (الماهية لا توجد).

٢ - الكلمات التي لا تحتمل إلا الخطأ في إعجامها أو رسمها أو ضبطها أو موضعها من السياق، مثل: الخيوانية = (الحيوانية)، غيز = (غير)، أنعتي = (أتعني)، الظالين = (الضالين)، واجبًا وجود = (واجبا وجود)، اللذات = (الذات)، وما كان قريبًا منها.

٣ - للحاق على أطراف النسخة؛ فإننا نثبتها بحسب سياق النص.

٤ - الكلمات المضروب عليها؛ فإننا نترك كتابتها.

٥ - أصاب النسخة في وسطها خرم -تقدم وصفه- أتى على بقية الأوراق، وهذا الخرم في بعض المواضع قد أخذ جزءًا من حرف أو حرفًا واحدًا، وقد قدرنا الحرف المخروم بحسب السياق.

٦ - ضبط بعض الكلمات؛ دفعًا للإشكال.

المنهج في تصحيح أخطاء النص:

قد قدمنا أن النص اعتراه كثير من التحريف والسقط والزيادة وغير ذلك؛ مما أخل بسلامته، ولكي نقوّمه ونجعله مفهومًا للقارئ سلطنا في تصحيحه مسلكين:

المسلك الأول: المسلك الداخلي، ونريد به معارضة النص ونقوله المتكررة بعضها ببعض، فنصلح بذلك الأخطاء ونستدرك السقط، ومن أمثلة ذلك:

النص المصحح	الورقة	النص المصحح منه	الورقة
أن يكون ما تتفق فيه عارضاً من عوارض ما تختلف بالوجود والوجوب ويعرض لهما أمر آخر	٧٩/ظ	أن يكون ما تتفق فيه عارضاً من عوارض ما يختلف به وإن كان جائزاً، فإنه لا يجوز هنا؛ لأنهما إما أن يختلفا بالوجوب والوجود ويعرض لهما أمر آخر	١٠٠/و
لو كانا واجبا وجود	٧٩/و	قولهم: لو كان لنا واجبا وجود	٨٠/و

المسلك الثاني: المسلك الخارجي، ونريد به معارضة النص بنصوص المؤلف الأخرى ومعرفة صواب النص وتصحيحه منها، وكذا ملاحظة المسائل والتعابير الدائرة في الكتب التخصصية، ومن أمثلة ذلك:

الأصل	الورقة	الصواب	المصدر
حتى آل الأمر بطوائف يدعون التحقيق والتوحيد والفرقان	٨٢/و	حتى آل الأمر بطوائف يدعون التحقيق والتوحيد والعرفان	(ابن تيمية ١٤٢٤: ١٠٧)
وهذا مما يندفع به تلبسهم في نفي الصفات وقولهم أن الصفات ممكنة والذات علة فيكون الشيء فاعله، أو واجبة فيلزم تعدد الواجب؛ فإن فساد هذا يعلم من وجوه	١٠٦/ظ	وهذا مما يندفع به تلبسهم في نفي الصفات وقولهم: <إما أن الصفات ممكنة والذات علة فيكون الشيء <الواحد> فاعلاً <وقابلاً>، أو واجبة فيلزم تعدد الواجب؛ فإن فساد هذا يعلم من وجوه	(ابن تيمية ١٤٠١: ٢٦٣/٤؛ الأبهري ١٣٩٣: ١٢٨)

(الإسفرائيني ١٣٨٣ : ١٥٢)	وأما الواحد بالإضافة كقولنا: نسبة الملك إلى المملكة، ونسبة النفس إلى البدن <نسبة> واحدة، أو نسبة النبي إلى نفس الإنسان، ونسبة الطبيب إلى بدن الإنسان نسبة واحدة، فيقال: الملك والنفس واحد؛ أي: في هذه النسبة	٩٧/ظ	وأما الواحد بالإضافة كقولنا: نسبة الملك إلى المملكة، ونسبة النفس إلى البدن واحدة، أو نسبة الشيء إلى نفس الإنسان، ونسبة الطبيب إلى بدن الإنسان نسبة واحدة، فيقال: الملك والنفس واحد؛ أي: في هذه النسبة
(ابن تيمية ١٤١٩: ٣٠٧/٤)	وقد تفتن صاحبه أرسطو وشيعته <إلى> أن هذا الذي قاله خيال في نفسه <لا وجود له في الأعيان، وإنما الذهن يتصور> أنواعًا مطلقة ومادة مطلقة وخلاء مطلقًا	٨٨/و	وقد تفتن صاحبه أرسطو أو شيعه أن هذا الذي قاله خيال في نفسه أنواعًا مطلقة ومادة مطلقة وخلاء مطلقًا

وقد رأينا من تمام خدمة هذا النص أن ننقل نصوصًا من مناقشة المؤلف الأخرى  
للحجة السينوية التي وقعت في درء التعارض في حواشي هذا النص؛ وذلك من  
أجل إثراء محتواه، وربط كلام المؤلف بعضه ببعض، وقد ختمنا هذه النقول  
بـ "درء".



## ● رموز العناية والإحالات :

رمزنا للنسخة الخطية بـ(ص)؛ اختصاراً لكلمة الأصل، ولوجه الورقة بـ(و)، ولظهرها بـ(ظ)، وسوف تكون رموز العناية على وفق الآتي :

< الكلمة >	ما بين < .. > مقدر من قبلنا؛ ليستقيم النص.
(ص): [الكلمة]	المثبت في المتن تصويب منا، والوارد في الأصل هو المشار له في الحاشية بين معقوفين.
× في (ص)	كلمة تكررت في الأصل، وتكرر × بحسب تكرار الكلمات.
[الكلمة] + (ص)	ما بين معقوفين مثبت في الأصل، وأسقطناه من المتن؛ ليستقيم النص.
كذا في (ص)!	كلام مشكل لم يتضح لنا.

وأما رموز الإحالات فستكون على وفق الآتي :

انظر	للكتب التي تتضمن المعنى المذكور في المتن.
قارن	للكتب التي تتضمن معنى مخالفاً لما هو مذكور في المتن فيما يبدو لنا.
راجع	لكتب المؤلف الأخرى؛ للاطلاع على كلام مفصل عن الموضوع محل الحديث في المتن.

● نماذج مصورة من النسخة الخطية :

المقام ومن فهم ما كنا نفتحه له الكلام في هذا الباب وليس اكمل  
تمام الكلام من جلس هذه الساعات الكلام فيها بالدرج مقاماً  
بعد مقام هو الذي يحصل به القعود والافاضة ثم على القلب الحزم  
معالجات لم يحكم ادلتها وطوقها والجواب عن ما يعارضها كان الى  
دفعها والتكليف بما اقرت منه الالضديفها ولهذا كانت تكون الخطاب  
في السائل المشكلة بطريق ذكر دليل لا يقوم له ومعارضته الاخر له  
حتى تبين الحق بطريقه لمن يريد الله هدايته ومن لم يجعل الله له نوراً  
فما له من نور والله يقول الحق وهو هادي السبيل وهو سبحانه اعلم  
واحكم والحمد لله رب العالمين وط الله على سيدنا محمد وآله وصحبه  
ومحبههم وسلم تسليماً الى الابد

مسألة في توحيد الفلاسفة اجاب

عندنا استجنا الامام العلامة تبايع

الاسلام ابو العباس محمد بن

قدس الله روحه ونور صفة

امير باب

العالين

لبس ————— ٧٥ ————— م الله الرحمن الرحيم ما قول  
 السادة العلماء رضي الله عنهم اجمعين فتوجب الفلاسفة وبرهانهم  
 عليه الذي يجزئه ان يقال الاشياء التي تختلف باعيانها وتتفق في امر  
 مقوم لها فلا تخلو اما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف  
 به او بالعكس هو ان يكون ما يختلف به لازما من لوازم ما يتفق فيه  
 او يكون ما يتفق فيه عارضا مفارقا لما يختلف به او بالعكس هو ان  
 يكون ما يختلف به عارضا مفارقا لما يتفق فيه فاما الاول فهو خارج  
 كان الانواع مختلفة بالحقيقة والجنس لازم لها واما الثاني فهو  
 غير جائز لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امورا مختلفة الا بتجانب  
 الجنس لا يقتضي لذاته امورا مختلفة لانه لو اقتضى امورا مختلفة لكانت  
 حاصلة انها حصل وليس الامر كذلك واما الثالث فهو  
 جائز لان المختلفات بالحقايق قد يتفق في امور عارضة كاتفاق  
 الانسان والحيوانات في الغذاء والحركة وما اشبه ذلك واما  
 الرابع فهو خارج ايضا كما ان افراد النوع متفقة بالحقيقة  
 وبعضها لافعال المختلفة لكونها حقيقة واحدة والاحر كانا  
 المقدمة الثانية فما يحتاج اليه من وحدايته الله تعالى  
 هو ان يقال يجوز ان يكون الماهية سببا للماهية كما ان الماهية

متقدمه على العلول بالوجود فلزم ان يكون وجوده بلا شبه او  
 بعينه موجوداً قبل وجوده فيلزم تقدم الوجود على الوجود  
 اوله بالوجود كما تقدم ٥ // ٥ - ٦ والله سبحانه اعلم  
 تم الجواب الحمد لله رب العالمين

قَالَ أَحَدُ أَجَلِيَّةِ فِي الْكَلَامِ

على قول النفس صلى الله عليه وسلم كان الله  
 ولم يكن معه شيء ولا وعاء لخلق طرفة  
 للشيخ الامام العالم العلامة لغيره المجتهد شيخ الاسلام في العباس  
 احقر بمعية قدس الله روحه ونسبه وقد فرغ من  
 بارك العالمين امين



علوق هذه الفسخ المباركة العبد الفقير الى الله تعالى المذنب المذنب المذنب  
 عفورية امعفة عسلا الله واحوجهم الى رحمة ربه على السمع عام  
 السمع على السمع عبد الله برغمة التقدي الثاني ووافق الفواع  
 من نسخها بهار الملا بانالت عتر حجاد الاضمر منه  
 سنة سبع و سبعمائة ثمانية عفر الله له ولوالديه  
 ولو نظرت فيها ولم دعالة بالمعفو والجمع  
 السليم بارى العالمين  
 وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليماً  
 رضي الله عن اصحاب رسول الله اجمعين  
 امين



## ● مصادر المقدمة :

- ابن رشد الحفيد:  
(ابن رشد ٢٠٠٨): تهافت التهافت، مع مدخل ومقدمة تحليلية: د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الثالثة: ٢٠٠٨م.
- ابن سينا:  
(ابن سينا ١٣٨٠): الشفاء - الإلهيات، راجعه وقدم له: د. إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب قنوتي وسعيد زيد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة، ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م.
- (ابن سينا ١٤١٣): المباحثات، تحقيق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار - قم، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ-ق-١٣٧١هـ.ش.
- (ابن سينا ١٤٣٤): الإشارات والتنبيهات، التحقيق: مجتبى الزراعي، مؤسسة بوستان كتاب - قم، الطبعة الثالثة: ١٤٣٤هـ-ق-١٣٩٢هـ.ش.
- (ابن سينا ١٩٧٢): التعليقات، حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت، ١٩٧٢م.
- (ابن سينا ١٩٨٠): عيون الحكمة، حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت / دار القلم-بيروت، الطبعة الثانية: ١٩٨٠م.
- أثير الدين الأبهرى:  
(الأبهرى خ): كشف الحقائق في تحرير الدقائق (مخطوط)، بمكتبة جاز الله أفندي برقم (١٤٣٦).
- (الأبهرى ١٣٩٣): تحرير الدلائل وتقرير المسائل، تصحيح وتحقيق: مهدي عظيمي، ضمن مجلة: فلسفه و كلام إسلامي، سال چهل وهفتم، شماره اول، بهار وتابستان ١٣٩٣هـ.ش.

- إسماعيل الحسيني الشنب غازاني :  
(غازاني ١٣٨١): شرح فصوص الحكمة، تحقيق: علي أوجبي، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي - تهران، الطبعة الأولى: ١٣٨١هـ.ش.
- أكمل الدين النخجواني :  
(النخجواني خ): شرح الإشارات والتنبيهات (مخطوط)، بمكتبة كوبريلي - فاضل أحمد برقم (٨٧٥).
- أيمن شحادة :  
(شحادة ٢٠٠٦):  
**The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi**, Ayman Shihadeh, Brill Academic Publishers (April 1, 2006).
- بدر الدين الحلبي :  
(الحلبي ١٣٨٩): نصوص الكلم على كتاب فصوص الحكم، به كوشش: علي اوجبي، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی - تهران، الطبعة الأولى: ١٣٨٩هـ.ش-٢٠١٠م.
- بهمنیار بن المرزبان :  
(بهمنیار ١٣٧٥): التحصيل، تصحيح وتعليق: استاد شهيد مرتضى مطهري، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه - تهران، الطبعة الثالثة: ١٣٧٥هـ.ش.
- تاج الدين السبكي :  
(السبكي ١٣٨٣): طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٣٨٣هـ-١٩٦٤م.
- تاج الدين الشهرستاني :  
(الشهرستاني ٢٠٠١): مصارعة الفلاسفة، ضمن كتاب:  
**Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics**, Editor and Translator by: Wilferd Madelung - Toby Maye, The Institute of Ismaili Studies - London, 2001.

- تقي الدين ابن تيمية:

(ابن تيمية ١٣٦٨): الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، المطبعة القيمة - بمباي، الطبعة الأولى: ١٣٦٨هـ-١٩٤٩م.

(ابن تيمية ١٤٠١): درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

(ابن تيمية ١٤٠٦): منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ.

(ابن تيمية ١٤١٩): الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: د. علي بن حسن بن ناصر ود. عبد العزيز بن إبراهيم العسكر ود. حمدان بن محمد الحمدان، دار العاصمة للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الثانية: ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

(ابن تيمية ١٤٢٠أ): التسعينية، دراسة وتحقيق: د. محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

(ابن تيمية ١٤٢٠ب): النبوات، دراسة وتحقيق: د. عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ.

(ابن تيمية ١٤٢٢أ): بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، تحقيق ودراسة: د. موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الثالثة: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

(ابن تيمية ١٤٢٢ب): قاعدة في الأموال السلطانية، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله بن إبراهيم بن الأمير، أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

(ابن تيمية ١٤٢٤): التدمرية، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، الناشر: مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الثامنة: ١٤٢٤هـ.

(ابن تيمية ١٤٢٥): مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم وساعده ابنه: محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية، ١٤٢٥هـ.

(ابن تيمية ١٤٣٠): شرح العقيدة الأصبهانية، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ.

- تقي الدين ابن قاضي شهبة:

(ابن قاضي شهبة ١٩٩٤): تاريخ ابن قاضي شهبة، حققه: عدنان درويش، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية - دمشق، ١٩٩٤م.

- جلال الدين الدواني:

(الدواني ١٤٣٥): شرح تهذيب المنطق (ضمن: شرحا المحقق الدواني والملا عبد الله اليزدي على تهذيب المنطق)، تحقيق ودراسة: د. عبد النصير أحمد المليباري، دار الضياء للنشر والتوزيع - الكويت، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

- حماد بن زكي الحماد:

(الحماد ١٤٤٠): الترتيب الزمني لمؤلفات ابن تيمية، ورقة بحثية منشورة على هذا الرابط:

[https://drive.google.com/file/d/1Bc1O3Zhuf0qedMV9q51E70mUj3UN\\_zi/view](https://drive.google.com/file/d/1Bc1O3Zhuf0qedMV9q51E70mUj3UN_zi/view)

- حيدر الآملي:

(الآملي ١٤٣٧): نص النصوص في شرح الفصوص، تحقيق وتعليق: محسن بيدرافر، منشورات بيدار-قم، الطبعة الأولى: ١٣٩٤هـ-ش-١٤٣٧هـ.ق.

- خالد الرويهب :

(الرويهب ٢٠١٨): علم الكلام والمنطق (مقالة ضمن: المرجع في تاريخ علم الكلام)، تحرير: زابينه شميتكه، ترجمة: د. أسامة شفيع السيد، مركز نماء للبحوث والدراسات - بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠١٨م.

- ركن الدين الخوارزمي :

(الخوارزمي ١٣٨٦): كتاب الفائق في أصول الدين، تحقيق: ويلفرد مادلونك ومارتين مكدرمت، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران ومؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه آزاد برلين - آلمان، الطبعة الأولى: ١٣٨٦هـ.ش-٢٠٠٧م.

(الخوارزمي ١٣٨٧): تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة، تحقيق وتقديم: حسن أنصاري وويلفرد مادلونك، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران ومؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه آزاد برلين - آلمان، الطبعة الأولى: ١٣٨٧هـ.ش-٢٠٠٨م.

- زينب عفيفي :

(عفيفي ١٤٣٠): الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

- سراج الدين الأرموي :

(الأرموي خ): مطالع الأنوار (مخطوط)، بمكتبة شهيد علي برقم (١٧٢٨).  
(الأرموي ٢٠١٧): شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق: عمار التميمي، مركز عش آل محمد للبحث العلمي - إيران، الطبعة الأولى: ٢٠١٧م.

- سلطان بن عبد الرحمن العميري :

(العميري ١٤٣٢): الحد الأرسطي أصوله الفلسفية وآثاره العلمية، دار الميمان للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.



- سيف الدين الأمدى:

(الأمدى ١٣٩١): غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامى - القاهرة، ١٣٩١هـ-١٩٧١م.

(الأمدى ١٤٢٤): أبحار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أ.د أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، الطبعة الثانية: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

(الأمدى ١٤٣٦): كشف التمويهات في شرح الإشارات والتنبهات، دراسة وتحقيق: د. عيسى ربيع الجوابرة، دار الفتح للدراسات والنشر - عمان، الطبعة الأولى: ١٣٤٦هـ-٢٠١٥م.

(الأمدى ٢٠١٩): دقائق الحقائق - قسم علم المنطق، ضبط وتصحيح: فاضل علي الموسوي، كتاب ناشرون - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م.

- شرف الدين ابن التلمساني:

(ابن التلمساني ١٤٣٢): شرح معالم أصول الدين، تحقيق: عواد محمود، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ.

- شمس الدين ابن عبد الهادي:

(ابن عبد الهادي ١٤٤٠): العقود الدرية في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع - مكة المكرمة، الطبعة الثانية: ١٤٤٠هـ-٢٠١٨م.

- شمس الدين الفناري:

(الفرنارى ١٤٣٠): مصباح الأنس، تصحيح: محمد خواجوى، انتشارات مولى-تهران، الطبعة الثالثة: ١٣٨٨هـ-ش-١٤٣٠هـ.ق.

- شمس الدين ابن القيم:  
(ابن القيم ١٤٢٨): الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، تحقيق:  
محمد بن عبد الرحمن العريفي وناصر بن يحيى الحنيني وعبد الله بن عبد  
الرحمن الهذيل وفهد بن علي المساعد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع -  
مكة، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ.
- شمس الدين السمرقندي:  
(السمرقندي خ): بشارات الإشارات (مخطوط)، بمكتبة كوبريلي - فاضل  
أحمد برقم (٨٧٩).
- شمس الدين الشهرزوري:  
(الشهرزوري ١٣٨٥): رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية،  
تحقيق تصحيح و مقدمه: نجفقلي حبيبي، مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه  
ايران - تهران، الطبعة الأولى: ١٣٨٥هـ.ش.
- شهاب الدين السهروردي:  
(السهروردي ١٣٨٠): المشارع والمطارحات - العلم الإلهي (ضمن:  
مجموعه مصنفات شيخ اشراق)، تصحيح و مقدمه: هانرى كرن، پژوهشگاه  
علوم انسانی و مطالعات فرهنگى - تهران، الطبعة الثالثة: ١٣٨٠هـ.ش.
- صالح بن عبد العزيز سندي:  
(سندي ١٤٣٧): القطوف المجموعة من كتاب (الفصول في الأصول عن  
الأئمة الفحول إلزامًا لذوي البدع والفضول)، شركة دار اللؤلؤة للطباعة  
والنشر - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م.
- صدر الدين الشيرازي:  
(صدرا ١٣٨٣): الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تصحيح  
وتعليق: آية الله حسن حسن زاده الآملي، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي  
- تهران، الطبعة الثالثة: ١٣٨٣هـ.ش.

- طاشكبرى زاده :  
(طاشكبرى زاده ٢٠١٦): روض الدقائق في تعيين الحقائق، ضمن :  
Felsefe Risaleleri, Tahrir ve Tercüme: Kübra ŞenelM - Cahid Şenel - M. Zahid Tiryaki, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, Birinci Basım: İstanbul, Kasım 2016.
- عبد الله بن عبد العزيز الغزّي :  
(الغزي ٢٠١٨): المصادر الأصلية المطبوعة للعقيدة الأشعرية، مركز نماء للبحوث والدراسات - بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠١٨م.
- عبد الله بن محمد الحبشي :  
(الحبشي ١٤٣٩): جامع الشروح والحواشي، دار المنهاج - جدة، الطبعة الأولى: ١٤٣٩هـ-٢٠١٧م.
- عبد الرسول الأحمد نكري :  
(نكري ١٤٢١): دستور العلماء، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- عز الدولة ابن كمونة :  
(ابن كمونة خ): شرح الأصول والجمل من مهمات العلم والعمل (مخطوط)، بمكتبة لا له لي برقم (٢٥١٦).  
(ابن كمونة ١٣٨٧): شرح التلويحات اللوحية والعرشية، حققه وقدم له: نجفقلي حبيبي، مركز پژوهشی میراث مکتوب - تهران، ١٣٨٧هـ.ش.
- الغزالي :  
(الغزالي ١٩٢٧): تهافت الفلاسفة، تحقيق: موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، ١٩٢٧م.
- الفارابي :  
(الفارابي ١٣٤٤): رسالة في مسائل متفرقة، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية - حيدرآباد الدكن، الطبعة الأولى: ١٣٤٤هـ.

(الفارابي ١٣٤٩): شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية - حيدرآباد الدكن، الطبعة الأولى: ١٣٤٩هـ.

(الفارابي ١٣٨٩): فصوص الحكم، ضمن: (الحلي ١٣٨٩).

(الفارابي ١٩٨٦): كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدّم له وعلق عليه: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق - بيروت، الطبعة الثانية: ١٩٨٦م.

- فخر الدين الإسفرايني:

(الإسفرايني ١٣٨٣): شرح النجاة - قسم الإلهيات، تقديم وتحقيق: د. حامد ناجي اصفهاني، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي - تهران، الطبعة الأولى: ١٣٨٣هـ.ش.

- فخر الدين الرازي:

(الرازي ١٣٤٣): المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، تصحيح: السيد زين العابدي الموسوي والمولوي السيد أبو الحسن والمولوي القاضي شريف الدين المرحوم والمولوي السيد هاشم الندوي والمولوي الحبيب عبد الله العلوي، مطبعة دائرة المعارف العالية، ١٣٤٣هـ.

(الرازي ١٤٠٧) المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي-بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

(الرازي ١٤٣٣): معالم أصول الدين، اعتنى به: نزار حمادي، دار الضياء للنشر والتوزيع - الكويت، الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م

(الرازي ١٣٨٤): شرح الإشارات والتنبيهات، مقدمه وتصحيح: د. علي رضا نجف زاده، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، الطبعة الأولى: ١٣٨٤هـ.ش.

- فضل بن محمد اللوكري:

(اللوكري ١٣٧٣): بيان الحق بضممان الصدق - العلم الإلهي، حققه وقدم

له: د. السيد إبراهيم ديباجي، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية - طهران، الطبعة الأولى: ١٣٧٣هـ.ش.

- قطب الدين التحتاني:

(التحتاني ١٣٧٩): رسالة تحقيق الكليات، تحقيق: د. سيد حسين سيد موسوي، خردنامه صدرا، شماره ١:، بهار ١٣٧٩هـ.ش.

(التحتاني ١٣٩٣): لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، صححه وقدم له وعلق عليه: أبو القاسم الرحمانى، مؤسسة پژوهشي حكمت وفلسفة ايران - تهران، الطبعة الأولى: ١٣٩٣هـ.ش.

- محمد عزيز بن شمس، علي بن محمد العمران:

(شمس والعمران ١٤٢٠): الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع - مكة المكرمة، الطبعة الثانية: ١٤٢٠هـ.

- محمد بن قطب الدين الإزنيقي:

(الإزنيقي ١٣٩٦): فتح مفتاح الغيب، مقدمة وتصحيح: إسماعيل جارى، مؤسسة پژوهشي حكمت وفلسفة ايران - تهران، الطبعة الأولى: ١٣٩٦هـ.ش.

- مصطفى صبري:

(صبري ١٣٦٩): موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار إحياء الكتب العربي / عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى: ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

- المكلائي:

(المكلائي ١٩٧٧): كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تقديم وتحقيق وتعليق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٩٧٧م.



- نصير الدين الطوسي :  
(الطوسي ١٤٣٥) : شرح الإشارات والتنبيهات، النشر البلاغة - قم، الطبعة الثانية : ١٤٣٥هـ.
- نور الدين الجامي :  
(الجامي ١٣٨٢) : الدرة الفاخرة في تحقيق مذاهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين، باهتمام : نيكولا هير و علي موسوي بهبهاني، موسسه مطالعات اسلامى دانشگاه تهران - دانشگاه مكي، الطبعة الثانية : ١٣٨٢هـ.ش.
- هيا بنت صالح الخميس :  
(الخميس ١٤٣٣) : الموارد العلمية لشيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير عقيدة أهل السنة والرد على المخالفين : مسائل أصول الإيمان (عرض ودراسة)، مكتبة الرشد ناشرون - الرياض، الطبعة الأولى : ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- وائل حلاق :  
(حلاق ٢٠١٩) : ابن تيمية ضد المناطق اليونان - جهد القريحة في تجريد النصيحة، قدم له وحققه ووضع هوامشه : وائل حلاق، ترجمه واعتنى به : عمرو بسيوني، ابن النديم للنشر للنشر والتوزيع (الجزائر) / دار الروافد الثقافية - ناشرون (بيروت)، الطبعة الأولى : ٢٠١٩م.
- يوحنا قمير :  
(قمير -) : الفارابي دراسة - مختارات، دار المشرق - بيروت، الطبعة الثانية - بدون تاريخ.
- يوسف السناري :  
(السناري ١٤٣٩) : تحقيق النسخة الفريدة - مأزق التعامل مع النص نظرًا وتطبيقًا، جامعة الملك سعود - الرياض، الطبعة الأولى : ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م.

القسم الثالث :

النص المعنى به



## مسألة في توحيد الفلاسفة

أجاب عنها شيخنا الإمام العلامة شيخ الإسلام أبو العباس أحمد  
ابن تيمية - قدس الله روحه ونور ضريحه - ، آمين يا رب العالمين





## بسم الله الرحمن الرحيم

[٧٨/ظ]

[نص السؤال]

ما تقول السادة العلماء -رضي الله عنهم أجمعين- في توحيد الفلاسفة، وبرهانهم عليه<sup>(١)</sup> الذي تحريره أن يقال: الأشياء التي تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها، فلا تخلو: إما أن يكون ما تتفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف<sup>(٢)</sup> به، أو بالعكس؛ وهو<sup>(٣)</sup> أن يكون ما تختلف به لازماً من لوازم ما تتفق<sup>(٤)</sup> فيه، أو يكون ما تتفق<sup>(٥)</sup> فيه عارضاً مفارقاً لما تختلف به، أو بالعكس؛ وهو<sup>(٦)</sup> أن يكون ما تختلف به عارضاً مفارقاً لما تتفق فيه.

فأما الأول فهو جائز، كما أن الأنواع مختلفة بالحقيقة والجنس لازم لها.

وأما الثاني فهو غير جائز؛ لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي أموراً مختلفة، ألا ترى أن الجنس لا يقتضي لذاته أموراً مختلفة؛ لأنه لو اقتضى أموراً مختلفة، لكانت حاصلة أينما حصل، وليس الأمر كذلك.

وأما الثالث فهو جائز؛ لأن المختلفات بالحقائق قد تتفق<sup>(٧)</sup> في أمور عارضة، كاتفاق الإنسان والحيوانات في الغذاء والحركة، وما أشبه ذلك.

وأما الرابع فهو جائز أيضاً، كما أن أفراد النوع متفقة بالحقيقة،

---

(١) السائل هنا يشير لحجة ابن سينا في التوحيد، وقد سبق ذكر نصها في بداية القسم الأول.

(٢) (ص): [يختلف].

(٣) (ص): [هو].

(٤) (ص): [يتفق].

(٥) (ص): [يتفق].

(٦) (ص): [هو].

(٧) (ص): [يفيق].

وتعرض لها الأحوال<sup>(٨)</sup> المختلفة، ككون أحدها فقيهاً والآخر كاتباً.

المقدمة الثانية<sup>(٩)</sup> فيما يحتاج إليه من وحدانية الله تعالى، هو أن يقال: يجوز أن تكون الماهية سبباً لصفة، كما أن الماهيات |سبب<sup>(١٠)</sup> لقابلية الوجود.

الثاني<sup>(١١)</sup>: يجوز أن تكون صفة الماهية سبباً لصفة أخرى، كما أن الفصل علة للخاصة.

الثالث: لا يجوز أن تكون الماهية ولا صفة من صفاتها سبباً للوجود؛ لأن العلة متقدمة بالوجود على المعلول، فلو كان أحدهما أو كلاهما علة للوجود؛ لزم أحد المحالين، وهو: أن يكون الشيء متقدماً بالوجود على نفسه، أو موجوداً مرتين، وهو ظاهر البطلان.

فنقول: لو كان<sup>(١٢)</sup> < لنا > واجبا وجود، فلا يخلو إما أن يمتاز أحدهما عن الآخر أو لا، فإن لم يمتاز أحدهما عن الآخر؛ فلا واجبي وجود، وإن امتاز أحدهما عن الآخر؛ عادت الأربعة الأقسام، فإما أن يكون ما يتفق فيه لازماً من لوازم ما يختلف به، أو بالعكس، أو يكون ما يتفق فيه عارضاً مفارقاً لما يختلف به، أو بالعكس.

فأما الأول من الأربعة، وإن<sup>(١٣)</sup> كان جائزاً لكنه لا يجوز هنا؛ لأن اختلافهما إما أن يكون في الوجود والوجوب معاً، أو<sup>(١٤)</sup><sup>(١٥)</sup> في أحدهما

(٨) (ص): [الأفعال].

(٩) وأما المقدمة الأولى فهي ما تضمنه قول السائل: (الأشياء التي تختلف...).

(١٠) (ص): [سبباً].

(١١) والأول هو قوله: (يجوز أن تكون الماهية سبباً لصفة...).

(١٢) (ص): [كاناً].

(١٣) (ص): [إن].

(١٤) (ص): [و].

(١٥) [إن احتلفا] + (ص).

فيكون أحدهما موجودًا واجبًا، والآخر موجودًا فقط، أو واجبًا فقط، وهو المطلوب؛ فلا واجبي وجود.

وإن كان الاختلاف في الماهيات والاتفاق في الوجود والوجوب، فلا يجوز؛ لما تقدم من أن الماهية لا يجوز أن تكون ولا صفة من صفاتها سببًا للوجود للمحالين المذكورين.

الثاني: أن يكون ما تختلف به لازمًا من لوازم ما تتفق فيه، فقد مر [٧٩/ظ] إبطاله؛ لأن الطبيعة الواحدة لا يلزمها أمور مختلفة.

الثالث: أن يكون ما تتفق<sup>(١٦)</sup> فيه عارضًا من عوارض ما تختلف > به، وإن كان جائزًا فإنه لا يجوز هنا؛ لأنهما إما أن يختلفا < بالوجود والوجوب ويعرض لهما أمر آخر، [أو يختلفا]<sup>(١٧)</sup> بأمر آخر ويعرض لهما الوجود والوجوب، فإن اختلفا بالوجود والوجوب؛ فلا واجبي وجود، والمفروض خلافه، و < أما > إن اتفقا في الوجود والوجوب وعرض لهما أمر آخر، فعلته إما أن تكون الوجود والوجوب، أو [أمرًا خارجًا]<sup>(١٨)</sup> عنهما. لا يجوز أن يكون الوجود<sup>(١٩)</sup> < والوجوب > علة الأمر العارض؛ لأن الواحد لا يعرض عنه أمور مختلفة، وإنما جاز في أفراد الأنواع لتركبها، ولا يجوز أن يكون علة<sup>(٢٠)</sup> الأمر العارض غير الوجود والوجوب؛ لأنه يلزم أن يكون واجب < الوجود > مفتقرًا إلى غيره، وهو محال؛ لأن واجب<sup>(٢١)</sup> الوجود غير مفتقر إلى غيره.

الرابع: وهو أن يكون ما تختلف به عارضًا مفارقًا لما تتفق<sup>(٢٢)</sup> فيه،

---

(١٦) (ص): [يتفق].

(١٧) (ص): [ويختلفا].

(١٨) (ص): [أمر خارج].

(١٩) (ص): [للوجود].

(٢٠) (ص): [علته].

(٢١) (ص): [وجوب].

(٢٢) (ص): [يتفق].

فهو وإن كان جائزًا لكن لا يجوز هنا؛ لأن العارض إما أن يكون الوجود والوجود، أو غيرهما، فإن كان الوجود والوجود عارضًا مفارقًا؛ فهو محال؛ لأن واجب<sup>(٢٣)</sup> الوجود مغاير لهذا المعنى.

وإن اتفقا في الوجود والوجود، وعرض لهما أمر<sup>(٢٤)</sup> آخر؛ فعلته [٨٠/و] إما أن تكون داخلية، أو خارجية، أو لا داخلية ولا خارجية. فإن كانت داخلية فيكون لازمًا لوجود علته، والفرض أنه مفارق، وإن كان خارجًا فيكون واجب الوجود مفتقرًا إلى الغير، وهو محال، وإن لم تكن لا داخلية ولا خارجية؛ فلا ثبوت لعلته فلا يثبت، فعلى تقدير أن يكونا واجبي<sup>(٢٥)</sup> الوجود، يلزم المحالات المذكورة، والمحالات غير لازمة، فينتفي الملزوم وهو أن يكونا واجبا وجود، فلا واجبي وجود<sup>(٢٦)</sup>.

(٢٣) (ص): [وجوب].

(٢٤) (ص): [أمرًا].

(٢٥) (ص): [واحبًا].

(٢٦) (وإذا عرف أن هذا مقصوده؛ فاعلم أن هذه الحجة يصوغها بعبارات متنوعة والمعنى واحد، كما صاغها الأمدي في دقائق الحقائق في الفلسفة، فقال: "الفصل الثاني: في وحدانية واجب الوجود وأنه لا ضد له ولا ند وأنه قديم أزلي:

أما أن واجب الوجود واحد لا تعدد فيه ولا اشتراك؛ فذلك لأن مسمى واجب الوجود لو كان مشتركًا بين شيئين؛ فالشيئان: إما متفقان من كل وجه، أو مختلفان من كل وجه، أو متفقان من وجه دون وجه، فإن اتفقا من كل وجه؛ فلا تعدد؛ إذ التعدد دون مميز محال. وإن اختلفا من كل وجه، فمسمى واجب الوجود لا اشتراك فيه، وهو خلاف الفرض. وإن اتفقا من وجه دون وجه، فما به وقع الافتراق إن كان هو مسمى واجب الوجود؛ فلا اشتراك فيه أيضًا، وإن كان غيره؛ فمسمى واجب الوجود يكون مشتركًا بينهما، وعند ذلك: فلما أن يتم تحقق مسمى واجب الوجود في كل واحد من الشيئين بدون ما به التخصص والتمايز أو لا يتم دونه، الأول محال؛ وإلا كان الأمر المطلق المشترك متخصصًا في الأعيان بدون ما به التخصص وهو محال. والثاني يتوجب أن يكون مسمى واجب الوجود مفتقرًا إلى أمر خارج عن المفهوم من اسمه؛ فلا يكون واجبًا لذاته وقد قيل إنه واجب لذاته. وهذه المحالات إنما لزم من القول بالاشتراك في مسمى واجب الوجود؛ فلا اشتراك فيه، فإذا واجب الوجود لا تعدد فيه بل نوعه منحصر في شخصه".



## أجاب:

[جواب المؤلف]

الحمد لله رب العالمين، بل توحيد الفلاسفة هو في الحقيقة تعطيل الواجب الوجود؛ فإنهم أثبتوا واجب الوجود ونفوا لوازمه، ونفي اللوازم يقتضي نفي الملزوم، والحجج التي يذكرونها على توحيدهم سوفسطائية لا برهانية، ومقصودهم بما يزعمونه من نفي التركيب أو التعدد فيما يدخل في مسمى واجب الوجود إنما هو تعطيل الصفات والمعاني المستلزمة لتعطيل ذات واجب الوجود، وإن كانوا هم لا يعلمون ما في كلامهم من التناقض والبطلان، ونحن نتكلم على هذه الحجة المذكورة في السؤال، ولا حول ولا قوة إلا بالله، فنقول:

قولهم: "لو كان لنا واجبا وجود، فلا يخلو إما أن يمتاز أحدهما عن الآخر، وإما أن لا يمتاز، فإذا<sup>(٢٧)</sup> امتاز، فإما أن يكون ما يتفق فيه لازماً من لوازم ما يختلف فيه، أو بالعكس، أو عارضاً، أو بالعكس".

فيقال: الجواب عن هذه الحجة من وجوه كثيرة، لكن المستدل إياها قدم لنفسه مقدمتين قبل الاحتجاج بها، ونحن نتكلم على مقدمتيه أولاً؛ ليكون الجواب مطابقاً للحجة؛ قياماً بالقسط، واتباعاً للحق، فنتكلم على المقدمة الأولى أولاً لنكون قد ابتدأنا الكلام على ما وضعه في أول الحجة، مع أن عليه مؤاخذات تتعلق بصورة الحجة لا بمادتها؛ فلهذا نؤخر الكلام عليها، فنقول:

[الكلام على  
المقدمة  
الأولى: والمراد  
بالاتفاق في  
القدر المشترك  
بين الأشياء  
المختلفة  
بأعيانها والمتفقة  
في أمر مقوم]

قوله: "الأشياء التي تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها، إما أن يكون ما به الاتفاق لازماً لما به الاختلاف، أو بالعكس، أو عارضاً له، أو بالعكس".

= قال: "والناظر المتبحر يزداد بإمعان النظر في هذه الحجة المحررة والبحث فيها مع نفسه وضوحاً وجلاءً، فإن ما طول به من التشكيكات وأنواع التخيلات على غيرها من الحجج المذكورة في هذا الباب فلا اتجاه له ها هنا". "درة"، ١٠٨/٥-١١٠.

(٢٧) (ص): [وإذا].



فإنه يقال: الأشياء الموجودة سواء كانت متماثلة، أو مختلفة وبينها قدر مشترك كأعيان النوع، وأنواع الجنس، ونحو ذلك، كإنسانين، والإنسان والفرس، والحبطين، والدرهمين، ونحو ذلك مما يقال أن بينهما أمرًا اتفقا فيه، وأمرًا اختلفا فيه، كما إذا قيل: الإنسانان يتفقان في الإنسانية، ويمتاز أحدهما عن الآخر بتعيينه وتشخصه، أو قيل: إن واجبي الوجود يشتركان في وجوب الوجود، ويمتاز أحدهما عن الآخر بتعيينه، وأمثال هذه الأمور = فإنه يقال: ليس المراد باتفاقهما في القدر المشترك كالإنسانية -مثلاً-: أنه في الخارج شيء موجود بعينه هما مشتركان فيه؛ فإن هذا لا يقوله عاقل.

وهم يعلمون أن هذا باطل، وأن الكليات الخمسة: الجنس والنوع [٨١/و] والفصل والخاصة والعرض العام، لا يوجد في الخارج كلية مطلقة بشرط الإطلاق، فليس في الخارج حيوان مشترك كلي مطلق بشرط الإطلاق، ولا <إنسان> مشترك كلي مطلق بشرط الإطلاق، ولكن الذهن يأخذ من الأمور المتشابهة قدرًا مشتركًا<sup>(٢٨)</sup> هو الكلي، وهو في الذهن يكون كليًا، بمعنى: أنه صادق على الجزئيات المعينة مطابق لها مطابقة المعنى العام لأفراده، ولكنه<sup>(٢٩)</sup> في نفسه جزئي؛ أي: هو في الذهن صفة له وحال فيه، والحال في المعين الجزئي أولى أن يكون معينًا جزئيًا<sup>(٣٠)</sup>، لكنه كلي باعتبار [مطابقته للأمور]<sup>(٣١)</sup> الجزئية المتشابهة، فإذا قيل: "إنسان" فله وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان -وجود<sup>(٣٢)</sup> عيني وعلمي ولفظي ورسمي-، ففي الذهن معنى مطلق

(٢٨) [كما] + (ص).

(٢٩) (ص): [ولكن].

(٣٠) انظر: "الشفاء"، ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، الفصل الثاني من المقالة الخامسة من فن الإلهيات، ٢٠٥/١؛ "منطق الملخص"، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، ٢٨.

(٣١) (ص): [مطابقه الأمور].

(٣٢) (ص): [ووجود].

عام يتناول الأفراد؛ إما بطريق عموم الجمع، وإما بطريق عموم البدل<sup>(٣٣)</sup>، وذلك المعنى له لفظ يعبر عنه وهو لفظ "إنسان"، ولذلك اللفظ خط يدل عليه وهو كتابة "الإنسان"، والخط واللفظ والمعنى إذا قيل: هي كلية وعامة ومطلقة ونحو ذلك، فباعتبار تناولها للأفراد الموجودة، وشمولها لها، ودلالتها عليها، وإلا فهي <في> أنفسها خط معين جزئي، ولفظ معين جزئي<sup>(٣٤)</sup>. وبهذا البيان تزول الإشكالات التي يوردها أبو عبد الله الرازي ونحوه في هذا المكان على أهل المنطق<sup>(٣٥)</sup>.

والأفراد الموجودة في الخارج كالإنسانين بينهما تشابه وتمائل، في [٨١/ظ] بعض الوجوه، فهما متشابهان في الإنسانية؛ أي: الإنسانية التي في هذا

(٣٣) (ومن المعلوم أن مقدرات الأذهان ومتصورات العقول يحصل فيها ما لا وجود له في الخارج، تارة بأن لا يوجد ما يطابقه وهو الوهم، وتارة مع وجود ما يطابقه، كمطابقة الاسم للمسمى، والعلم للمعلوم، وهو مطابقة ما في الذهن لما في الخارج، ومطابقة الصورة العلمية لمعلوماتها الخارجية).

وإذا قيل في هذه الصورة: إنها كلية؛ فهو كقولنا في الاسم: إنه عام. والمراد بذلك أنها مطابقة لأفرادها، مطابقة اللفظ العام والمعنى العام لأفراده، وهي مطابقة معلومة متصورة لكل عاقل، لا تحتاج إلى نظير، وإذا شبهت بمطابقة الصورة التي في المرأة للمرأة، أو مطابقة نقش الخاتم للشمع ونحو ذلك، كان ذلك تقريباً وتمثيلاً، وإلا فالحقيقة معلومة، وكل عاقل يعلم مثل هذا من نفسه). "درء"، ١٣٧/٥-١٣٨.

(٣٤) (واعتبر عموم المعاني والاشتراك فيهما، بعموم الألفاظ والاشتراك فيهما، فإذا قلت: لفظ إنسان يشترك فيه هذا وهذا وهذا ويعمها، ولفظ حيوان يشترك فيه أكثر مما يشترك في لفظ إنسان لم يكن بين المسميات في الخارج شيء اشتركت فيه، فليس بين هذا الإنسان وهذا الإنسان، ولا بينهما وبين الفرس في الخارج شيء مشترك بينهما لأجل الاشتراك والاتفاق في لفظ إنسان ولفظ حيوان، فكذلك اتفاقهما واشتراكهما في المعنى المدلول عليه بهذا اللفظ).

وكذلك اتفاقهم واشتراكهم في الخط المرقوم المطابق لهذا اللفظ، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، والثلاثة تتناول الأفراد الموجودة في الخارج وتعمها، والأعيان متفقة فيها مشتركة، من غير أن يكون بين الأعيان في الخارج شيء اشتركت فيه، لكن بينها تشابه بحسب ذلك المعنى الشامل لها، واللفظ المطابق له، والخط المطابق للفظ). "درء"، ١٠٠/٥. وراجع: "الصفدية"، ٢٩٨/١.

(٣٥) انظر: "منطق الملخص"، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، ٢٩.

تشابه الإنسانية التي في هذا، فهذا معنى قولنا: "اتفقا في الإنسانية"، و"هما متفقان في الإنسانية" أو "مشاركان في الإنسانية"؛ فإن التشابه والتماثل والاتفاق والاشتراك في هذا الموضع يراد بها شيء واحد، فهذا الإنسان يوافق هذا ويشابهه ويمثله<sup>(٣٦)</sup> ويشاركه في أنه إنسان، فهذه الإنسانية مثل هذه، وليس<sup>(٣٧)</sup> المراد أن إنسانية زيد الموجودة في الخارج هي بعينها إنسانية عمرو الموجودة في الخارج؛ فإن هذا مكابرة للحس لا يقوله عاقل؛ فإن إنسانية كل إنسان صفة له قائمة به، وصفة الموصوف لا تقوم بغيره، فكما أن هذا الإنسان ليس هو هذا الإنسان، بل هو نظيره، فكذلك هذه الإنسانية ليست هذه الإنسانية في العين والشخص، بل هي نظيرها.

وكذلك إذا قيل: الإنسان والفرس يشتركان في الحيوانية، فالمراد به: أن في هذا حيوانية تناظر الحيوانية التي في هذا، فلهما<sup>(٣٨)</sup> جنس واحد يجمعهما <هو> الحس والحركة الإرادية، فليست<sup>(٣٩)</sup> حيوانية الإنسان هي بعينها حيوانية الفرس، ولا إحساسه إحساس الفرس، ولا حركته الإرادية حركة الفرس، بل ولا حيوانية فرد من أفراد الإنسان والفرس هي بعينها حيوانية الآخر، ولا إحساس هذا الإنسان هو إحساس هذا، ولا حركته هي بعينها حركته، كما أنه هو في نفسه ليس هو ذلك بعينه، ولكن الواحد يقال على: الواحد بالنوع والواحد بالعين، فإذا قيل: "الحيوانية واحدة"، و"الإنسانية واحدة"، و"هذه الحيوانية هي هذه"، و"هذه الإنسانية هي هذه"؛ كان المراد بذلك: الواحد بالنوع والوحدة النوعية، ليس المراد الواحد بالعين ولا الوحدة العينية.

(٣٦) × في (ص).

(٣٧) (ص): [ليس].

(٣٨) (ص): [فهما].

(٣٩) (ص): [ليست].



وهذا الموضوع اشتبه على طوائف من الأمم، فلم يميزوا بين هذا [الفرق بين الواحد بالعين والواحد بالنوع واشتباه ذلك على طوائف من الأمم] وهذا في مواضع، مع ظهور التمييز بينهما، وصاروا يتكلمون بلفظ الواحد، ويظنون أنه واحد بالعين، وإنما هو واحد بالنوع، ولهذا قيل: أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء؛ حتى آل الأمر بطوائف يدعون التحقيق والتوحيد والعرفان<sup>(٤٠)</sup> - وأنهم بينوا<sup>(٤١)</sup> العلم الذي رمز إليه هرامس الدهور الأولية، ورامت إفادته الهداية النبوية<sup>(٤٢)</sup> - إلى أن جعلوا الوجود واحدًا؛ بناء على أن الموجودات تشترك في مسمى الوجود<sup>(٤٣)</sup>! ولا ريب أن الموجودات مشتركة في مسمى الوجود، وأن الوجود واحد بهذا الاعتبار، ولكن فرق بين الواحد بالعين والشخص، وبين الواحد بالنوع أو الجنس أو العرض العام، ونحو ذلك من اصطلاح المنطقيين التي يجمعها كلها: اسم الجنس في اصطلاح النحاة؛ فإن هذه الكليات الخمسة هي أسماء جنس في اصطلاح النحاة؛ إذ اسم<sup>(٤٤)</sup> الجنس عندهم: اسم لما علق أعلى الشيء [٨٢/ظ]

(٤٠) (ص): [الفرقان].

(٤١) (ص): [شينا].

(٤٢) انظر: "بد العارف"، قطب الدين ابن سبعين (ت٦٦٩هـ)، ٢٩.

(٤٣) (وابشابه هذا اشتبه الأمر على هؤلاء المنطقيين، وعلى من قلدهم واتبعهم، فضلو في العقلية المنطقيات والإلهيات ضلالًا بعيدًا، وجعلوا الصور الذهنية الخيالية حقائق موجودة في الخارج، حتى آل بهم الأمر إلى أن جعلوا لواجب الوجود الخالق للسموات والأرض رب العالمين وجودًا مطلقًا موجودًا في أذهانهم، وعرضًا ثابتًا في نفوسهم، ليس له حقيقة في الخارج، ولا وجود، ولا ثبوت. ويقولون: وجوده معقول لا محسوس. وإنما هو معقول في عقولهم، كما يعقلون الكليات الثابتة في العقول، فالوجود المطلق: كالحیوان المطلق، والإنسان المطلق، والجسم المطلق، والشمس المطلقة، والقمر المطلق، والفلک المطلق، ونحو ذلك مما لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان.

وهذا هو نهاية التوحيد الذي زعموا أن الرسل جاءت به، ولا ريب أن أقل أتباع الرسل أصبح وأكمل عقلًا من أن يجعل هذا ثابتًا في الوجود الخارج، فضلًا عن أن يجعله رب العالمين، مالك يوم الدين، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا).  
"درء"، ٩٤/٥-٩٥.

(٤٤) (ص): [اسمى].

وعلى ما أشبهه<sup>(٤٥)</sup>؛ بمنزلة ما يقوله<sup>(٤٦)</sup> المنطقيون < في > الكلي، فاللفظ < الذي > يسميه هؤلاء: "كليًا"، أو يسمون معناه: "كليًا" يسميه هؤلاء: "اسم جنس"<sup>(٤٧)</sup>.

فإذا قيل: الموجودات مشتركة في مسمى الوجود، فهي بمنزلة أن يقال: الجواهر مشتركة في مسمى الجوهر، والأجسام مشتركة في مسمى الجسم، والحيوانات مشتركة في مسمى الحيوان، والأناسي مشتركة في مسمى الإنسان، بل والعرب مشتركة في مسمى العربي، وأمثال ذلك مما لا يحصى أمثله.

ومعلوم أن اشتراك هذه الأمور في هذا المسمى، لا يجعل أحدهما عين الآخر، فلا يجعل عين هذا الموجود عين<sup>(٤٨)</sup> هذا الموجود، ولا عين هذا الجسم عين هذا الجسم، ولا عين هذا الحيوان أو هذا الإنسان عين الآخر، بل كل موجود من الإنسان والفرس<sup>(٤٩)</sup> وغيره، فله في نفسه ما يتميز به عما سواه من الموجودات، فللإنسان المعين إنسانية تخصه، وحيوانية تخصه، وجسمية تخصه، ووجود يخصه، والأمور التي تخصه هي التي تميزه عما سواه، فإذا قدر عدمه عدت هذه الأمور المعينة القائمة به، ولم يجب أن يعدم نظيره المشارك له في تلك الأمور، والواحد بالعين والشخص متى عدم في نفسه لم يبق < ما قام به > موجودًا.

وكل أحد يعلم بالحس وبعقله الضروري أنه هو ليس هذا الإنسان الآخر، ولا أن ما قام به من الصفات والأعراض هي عين ما قام بذلك الإنسان الآخر من الصفات والأعراض، وإن كان هو وذلك الإنسان

(٤٥) انظر: "المفصل في صنعة الإعراب"، الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، ٣٣.

(٤٦) (ص): [يقول].

(٤٧) قارن: "أمالي ابن الحاجب"، جمال الدين ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)، ١/٤٧٣.

(٤٨) (ص): [وعين].

(٤٩) (ص): [وفرس].



مشاركين في الإنسانية والناطقة والحيوانية والحساسة والجسمية والجوهرية، [٨٣/و] ومشاركين<sup>(٥٠)</sup> في الوجود والماهية والحقيقة وغير ذلك مما يقال أنهما يشتركان فيه، فمع اشتراكهما في هذه الأمور ليس أحدهما هو الآخر، ولا شيء من صفات<sup>(٥١)</sup> أحدهما هي عين صفات الآخر، فليس في الخارج شيء معين اشتركا فيه، ولكن تشابها وتماثلا واتفقا واشتركا في تلك الأمور<sup>(٥٢)</sup>.

فهذا أصل ينبغي للفاضل أن يعرفه ويتقنه؛ فإنه مع وضوحه وظهوره وكونه من العلوم الضرورية اليقينية التي لا تقبل الشك، التبس على طوائف من الفضلاء حتى لم يفرقوا بين هذا وهذا، وحجة الفلاسفة في التوحيد مبنية على هذا الاشتباه والالتباس.

فقول السائل: "الأشياء التي تختلف بأعيانها، وتتفق في أمر مقوم لها لا يخلو: إما أن يكون ما اتفقت فيه لازماً لما اختلفت فيه، أو بالعكس، أو عارضاً له، أو بالعكس"، هو من هذا الباب، وقد مثل للأول<sup>(٥٣)</sup> بالأنواع المختلفة بالحقيقة<sup>(٥٤)</sup> والجنس لازم لها كالإنسان والفرس وغيرهما، فإنها أنواع مختلفة، والحيوان لازم لها.

(٥٠) (ص): [مشاركين].

(٥١) (ص): [صفاته].

(٥٢) (قول القائل: "اشتركا في الإنسانية أو اتفقا فيها" ونحو ذلك، فيه إجمال؛ فإن الاشتراك يراد به الاشتراك في الأمور الموجودة في الخارج، كاشتراك الشركاء في العقار، بحيث يكون لهذا بعضه ولهذا بعضه، مشاعاً أو مقسوماً، وإذا اقتسما ذلك كان لهذا بعضه ولهذا بعضه، والمقسوم لا يصدق على كل من القسمين ولا يعمهما، فهذا اشتراك في الكل وقسمة للكل إلى أجزائه، كالقسمة التي ذكرها الفقهاء في كتبهم، وقسمة النبي صلى الله عليه وسلم الغنائم والموارث. ومنه انقسام الكلام إلى اسم وفعل وحرف. ومعلوم أن اشتراك الأعيان في النوع أو الجنس، وانقسام الأجناس إلى الأنواع والأشخاص ليس من هذا؛ فإن هذا قسمة الكل إلى جزئياته واشتراك الجزئيات في كلي يتناولها، فالكليات لا توجد في الخارج كليات، فلا توجد إلا مشخصة معينة).  
"درء"، ٨٩/٥.

(٥٣) (ص): [إلا الأول].

(٥٤) (ص): [فالحقيقة].

فيقال: الأعيان لا توجد<sup>(٥٥)</sup> بأعيانها أنواعًا؛ إذ ليس في الخارج نوع الإنسان مطلقًا، ونوع الفرس مطلقًا، وإنما يوجد أشخاص النوع كما يوجد هذا الفرس، وهذا الإنسان.

[٨٣/ط] وحينئذ فأنت تقول: الإنسان والفرس | اختلفا بأنواعهما، واتفقا في أمر لازم لهما كالحيوانية -مثلًا-.

فيقال لك: تعني بقولك: "اختلفا بأعيانهما" أعيان أشخاصهما، أو أعيان نوعهما؟ فإن عנית: عين<sup>(٥٦)</sup> الشخصين، فالذي اتفقا فيه -وهو الحيوانية- يمتاز كل منهما فيه عن الآخر بتعيينه أيضًا، فإن حيوانية هذا الإنسان هي متميزة في عينها عن حيوانية هذه الفرس، فليس عين هذه عين هذه، فكما أن إنسانية هذا الإنسان مغايرة [بالتعين لفرسية]<sup>(٥٧)</sup> هذه الفرس، فحيوانية هذا الإنسان مغايرة [بالتعين لحيوانية]<sup>(٥٨)</sup> هذه الفرس، لكن الحيوانية تماثل الحيوانية، والفرسية تخالف الإنسانية، فكل منهما يشبه الآخر من وجه، ويخالفه من وجه، وفي كل منهما صفة يشابه بها الآخر، وفيه صفة يخالف بها الآخر.

فقولك: "تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها"، لفظ فيه إجمال واشتباه، بل فيه تلبس؛ فإنك إن عנית: أن كلاً منهما يخالف الآخر بتعيينه ويوافقه<sup>(٥٩)</sup> في أمر لا تعين<sup>(٦٠)</sup> له؛ فليس بصحيح، بل كل منهما يتعين له ما يخالف فيه الآخر، وما يوافقه فيه، والذي وافقه > فيه < كالحيوانية، يخالفه<sup>(٦١)</sup> في تعيينه، فلهذا حيوانية تخصه<sup>(٦٢)</sup>، ولهذا حيوانية تخصه، فلا

(٥٥) [الا] + (ص).

(٥٦) (ص): [عن].

(٥٧) (ص): [بالتعين كفرسيه].

(٥٨) (ص): [بالتعين كحيوانيه].

(٥٩) (ص): [وتوافقه].

(٦٠) (ص): [يعين].

(٦١) (ص): [تخالفه].

(٦٢) (ص): [وتخصه].

فرق في التعيين والإطلاق بين ما جعلتهما مختلفا فيه، وبين ما جعلتهما اتفقا فيه، وإنما يفرقان من جهة التماثل والاختلاف، لا من جهة التعيين والإطلاق.

[٨٤/و]

وإن عنت بقولك: "تختلف بأعيانها"؛ أي: بأعيان النوع؛ أي: تختلف بالإنسانية<sup>(٦٣)</sup> والفرسية، وتتفق في لازم ذلك وهي الحيوانية.

قيل لك أيضاً: إنما اختلفا بإنسانية وفرنسية مطلقة نوعية، واتفقا في حيوانية مطلقة جنسية، فالذي اختلفا فيه ليس بمعين<sup>(٦٤)</sup>، والذي اتفقا فيه ليس بمعين، بل هذا كلي مطلق، وهذا مطلق كلي، فلم يكن الفرق بين ما اختلفا فيه واتفقا فيه من جهة الإطلاق والتعيين، بل من جهة التماثل والاختلاف.

فليتدبر اللبيب الفاضل هذا الموضوع؛ فإنه يفتح باب المعرفة والتحقق، ويزيل الضلال الذي هو سبب الاشتباه في هذا المضيق؛ فإن هؤلاء عمدوا إلى صفات متساوية في العموم والخصوص، فجعلوا بعضها معيناً خاصاً، وبعضها مطلقاً عاماً بالتحكم، وهذا عين الغلط، بل كل شيء مشترك في شيء، واختلفا في شيء، فالفرق بين المشترك والمميز من جهة التماثل والاختلاف، فالمشترك بينهما متشابه متمثل يقتضي الجمع، والمميز بينهما مختلف متباين يقتضي الفرق، وأما من جهة التعيين والإطلاق والكلي والجزئي والعموم والخصوص فلا فرق؛ إذ كل منهما له صفات تخصه، إما مماثلة لصفات غيره وإما مخالفة لها، وهي متعينة ليس لغيره فيها شركة أصلاً بل له فيها مشابهة أو مخالفة، وهذه الصفات المتعينة<sup>(٦٥)</sup> له إذا أخذت مطلقة كلية كان المماثل منها النوع -مثلاً-

[سبب الاشتباه:  
جعل الصفات  
المتساوية في  
الخصوص  
والعموم بعضها  
مطلقاً عاماً  
والآخر معيناً  
خاصاً]

(٦٣) (ص): [والإنسانية].

(٦٤) (ص): [بمعني].

(٦٥) (ص): [المتعينة].

[٨٤/ظ] أوالمختلف منها الجنس -مثلاً-<sup>(٦٦)</sup>، فالمتماثل كالإنسان مع الإنسان،

والفرس مع الفرس، والمختلف كالإنسان مع الفرس، فهذه الأشياء التي اختلفت بأعيان أنواعها، وهي الإنسانية -مثلاً- مع الفرسية<sup>(٦٧)</sup>، واتفقت في لازم ذلك وهو الجنس كالحيوانية؛ كل من المختلف فيه والمتفق عليه كلي مطلق، ليس أحدهما جزئياً والآخر كلياً، ولا أحدهما واحداً بالشخص والآخر واحداً بالجنس اللغوي المقابل للواحد بالشخص، فلكل<sup>(٦٨)</sup> منهما إنسانية تخصه مع الحيوانية التي تخصه، كما لكل فرس فرسية تخصه <مع> الحيوانية<sup>(٦٩)</sup> التي تخصه كالألوان التي تشترك في مسمى اللونية<sup>(٧٠)</sup>، ويمتاز هذا عن هذا بخصوصية ككونه بياضاً أو<sup>(٧١)</sup> سواداً، فإن كل لون معين له لونية تخصه وسوادية أو بياضية تخصه، وإذا أخذ لون مطلق وقسم إلى بياض مطلق وسواد مطلق، فليس اللون المطلق ولا السواد المطلق أو البياض المطلق موجوداً في الخارج مطلقاً بشرط إطلاقه، بل لا يوجد إلا معيناً، وإذا عُيِّن هذا البياض -وهذا البياض عيَّن هذا اللون-، فنفس المسمى جنساً إذا عُيِّن في الخارج كان هو المعين في الخارج من النوع، فنفس هذا اللون هو نفس هذا السواد أو هذا البياض، ونفس هذا الحيوان هو <نفس> هذا<sup>(٧٢)</sup> الإنسان أو<sup>(٧٣)</sup> هذا الفرس.

إذا تبين هذا فإذا قدرنا موجودين واجبي الوجود، وقال القائل: هما

---

(٦٦) كذا في (ص)! العبارة هنا مشكلة، بشهادة ما يأتي من المثال بعدها؛ فإن الإنسان مع

الفرس ليسا مختلفين بالجنس، وإنما يختلفان بالنوع؛ فلعل سقطاً هنا!

(٦٧) (ص): [الفرس].

(٦٨) (ص): [ولكل].

(٦٩) (ص): [كلحيوانه].

(٧٠) (ص): [الكونية].

(٧١) (ص): [و].

(٧٢) (ص): [ذا].

(٧٣) (ص): [و].



مشاركان في الوجود والوجود، ومختلفان بالتعين أو الماهية أو الذات أو الحقيقة، أو نحو ذلك من العبارات التي تقال في هذا المقام، وقال: [٨٥/و] ما اتفقا فيه إما أن يكون لازماً لما اختلفا فيه، أو بالعكس، أو عارضاً له، أو بالعكس؛ قيل: قد فرقت بين ما اتفقا فيه واختلفا فيه من جهة الإطلاق والتعين، وجعلت هنا قسمين: أحدهما يصلح أن يكون لازماً للآخر، أو ملزوماً، أو عارضاً، أو معروضاً، <والآخر لا يصلح لذلك>، وهذان القسمان متفقان في العموم والخصوص والإطلاق والتعين، وبينهما تلازم من الطرفين إذا كانا متغايرين، وأما إذا كانا متحدتين؛ فقد بطلت الحجة بالكلية.

ولكن إذا قيل: هما متغايران؛ فكل لازم للآخر وملزوم له، لا يجوز أن يكون أحدهما اللازم من غير عكس، وذلك أن الوجود والوجود الذي جعلته مشتركاً:

- إن أردت به: وجوداً مطلقاً ووجوداً مطلقاً، فخذ من الضرب الآخر ماهية مطلقة وذاتاً مطلقة وحقيقة مطلقة وتعييناً مطلقاً، فإنهما كما اشتركا في مسمى الوجود والوجود<sup>(٧٤)</sup> اشتركا في مسمى الذات والماهية والحقيقة والتعين<sup>(٧٥)</sup>.

وإن قلت: اشتركا في الوجود والوجود. قيل لك: اشتركا في التعين والذاتية والتحقق ونحو ذلك.

- وإن أردت بالوجود والوجود لكل منهما: ما يخصه، فخذ بإزاء ذلك لكل منهما ما يخصه من مسمى التعين والحقيقة والماهية ونحو ذلك، فإنه من المعلوم أن كلاً<sup>(٧٦)</sup> منهما يوافق الآخر في أنه |موجود<sup>(٧٧)</sup>، وأنه [٨٥/ظ]

(٧٤) (ص): [الواجب].

(٧٥) (ص): [والمعنى].

(٧٦) (ص): [كل].

(٧٧) (ص): [موجوداً].



واجب، وأنه متعين، وأنه ذات، وأنه حقيقة وماهية، ويفارقه في أنه هو ليس عين الآخر، وإن كان هو إياه باعتبار النوع؛ فليس هو إياه باعتبار الشخص، وكما أنه هو ليس عين الآخر، فليس<sup>(٧٨)</sup> عين ماهيته أو حقيقته أو ذاته، ولا عين وجوبه أو وجوده أو تعينه = عين وجوب<sup>(٧٩)</sup> الآخر أو وجوده أو تعينه، بل لهذا تعين يخصه، ولهذا تعين يخصه، وهما مشتركان في مسمى التعين، ولهذا وجود يخصه، ولهذا وجود يخصه، وهما مشتركان في مسمى الوجود، وكذلك القول في الوجوب وغيره كالماهية والحقيقة، فلهذا ماهية تخصه، ولهذا ماهية تخصه، وهما مشتركان في مسمى الماهية.

وإذا عُرف أن الضربين اللذين فرقت فيهما في العموم والخصوص، حتى جعلت أحدهما لازماً للآخر أو بالعكس؛ هما متساويان في العموم والخصوص، كل منهما لازم للآخر وملزوم له - إن لم يكن هو إياه - بطل جميع كلامك، وكانت هذه من الحجج المغالطية السوفسطائية، بل<sup>(٨٠)</sup> من أبينها فساداً؛ حيث عمدت إلى ضربين متساويين في العموم والخصوص والاتفاق والافتراق<sup>(٨١)</sup> والاشتراك والامتياز، فجعلت أحدهما عامّاً مشتركاً متفقاً جامعاً، والآخر خاصّاً مميزاً مفترقاً مفرقاً، وبنيت على ذلك < أن > ذلك العام المشترك، إما أن يكون لازماً للخاص، أو ملزوماً له، أو عارضاً، أو معروضاً له، ومن المعلوم لمن تصور هذا الموضع أن العام يجوز أن يكون لازماً للخاص، كما يلزم الحيوان الإنسان، وأما العكس فممتنع؛ فإن الخاص لا يكون لازماً للعام، كما لا يلزم الإنسان الحيوان<sup>(٨٢)</sup>؛ إذ قد توجد بعض أفراد العام دون بعض، وأما كون العام

(٧٨) [في] + (ص).

(٧٩) (ص): [وجود].

(٨٠) (ص): [كل].

(٨١) [والا] + (ص).

(٨٢) (ص): [للحيوان].

يعرض للخاص أو الخاص يعرض له؛ فهذا لا يمتنع، وستكلم -إن شاء الله- على ذلك.

وإنما الكلام الآن في أصل ما وضعوه في حجته، حيث جعلوا في الأشياء صفتين، وجعلوا إحدهما عامة لا تكون خاصة، والأخرى خاصة لا تكون عامة مع العلم أن<sup>(٨٣)</sup> كلاً منهما تكون عامة وتكون خاصة كالأخرى سواء، حتى بنوا على ذلك أن العام إما أن يكون لازماً، أو ملزوماً، أو عارضاً، أو معروضاً، وكان مثْلهم في ذلك: من جاء إلى إنسانين فقال لأحدهما: هذا إنسان، وقال للآخر: هذا حيوان، ثم قال: الإنسان أخص من الحيوان؛ فيكون هذا أخص من هذا، فحيث وجد هذا وجد الآخر من غير عكس، فيقال له: هذا وهذا مشتركان في أن كلاً منهما إنسان وحيوان، فقولك: الإنسان أخص من الحيوان<sup>(٨٤)</sup>، إن عنيت به: <أن> الإنسان المعين أخص من الحيوان المعين؛ فهذا باطل، وإن عنيت به: أن الإنسان <المطلق> أخص من الحيوان المطلق؛ فهما<sup>(٨٥)</sup> مشتركان في الحيوان المطلق، كما هما مشتركان في الإنسان المطلق، وذلك لا يوجب كون أحدهما بشخصه أعم من الآخر، بل ليس جعل هذا [٨٦/ظ] أعم من الآخر بأولى من الآخر.

فهكذا الواجب أن إذا قيل: هما مشتركان في الوجود والوجوب، وكل

(٨٣) (ص): [لان].

(٨٤) (فقولهم في القسم الأول: "هو مثل فصول الأنواع الداخلة تحت جنس واحد، فإن طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع الفصول، كالوجود والوحدة، والتماثل والاختلاف، والتضاد والتغاير، اللوازم للحقائق الكثيرة"، يقال لهم: فصول الأنواع: كالناطقية والصاهلية ونحوهما، التي هي فصول أنواع الحيوان كالفرس والإنسان وغيرهما مما يدخل تحت جنس الحيوان إذا قيل طبيعة الجنس -وهو الحيوان- لازمة لطبائع هذه الفصول، كما هو لازم لهذه الأنواع، فإذا أخذت عين اللازم والملزوم في الخارج، كان التلازم من الطرفين، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه، فلا يقال إن أحدهما أعم من الآخر ولا أخص). "درء"، ٩٧/٥-٩٦.

(٨٥) (ص): [فمما].

منهما يمتاز عن الآخر بخصوص ماهيته أو حقيقته أو تعينه أو نحو ذلك، قيل لك: هذا وهذا مشتركان في أن لهما ماهية وحقيقة وتعيينًا ووجوبًا ووجودًا، فإن أخذت المشترك مطلقًا؛ فالجميع متلازم، وإن أخذته موجودًا في الخارج؛ فالجميع متلازم، [فوجوب الوجود]<sup>(٨٦)</sup> المطلق هو والماهية المطلقة لواجب الوجود والتعين المطلق لواجب الوجود متلازمات، وهذا الوجود المعين وهذا الوجوب المعين ملازم لهذه الماهية الواجبة المعينة، ولهذه الماهية الواجبة المعينة، وتعين كل منهما متلازم كذلك، بل كل موجود في الخارج بهذه المثابة سواء قدر واجبًا بنفسه أو بغيره، فهذا الإنسان المعين له إنسانية تخصه، وحيوانية تخصه، وحقيقة تخصه، وماهية تخصه، وتعين يخصه<sup>(٨٧)</sup>، وخصائصه متلازمة، وهو والإنسان الآخر يشتركان في الإنسانية والحيوانية والحقيقة والماهية والتعين، وهذه المشتركات متلازمة، وهذا أمر يبين ضروري لمن فهمه، لا<sup>(٨٨)</sup> يحتمل النقيض.

[الكلام على  
المقدمة الثانية]

وأما الكلام على المقدمة الثانية فإنه قال: "يجوز أن تكون الماهية سببًا < لصفة >، كما أن الماهيات سبب لقابلية الوجود، ويجوز أن تكون صفة الماهية سببًا لصفة أخرى، كما أن الفصل علة للخاصة، ولا يجوز أن تكون الماهية ولا صفة من صفاتها سببًا للوجود؛ لأن العلة |متقدمة بالوجود على المعلول<sup>(٨٩)</sup>، فلو كانت إحداها أو كلاهما علة للوجود؛ لزم أحد<sup>(٩٠)</sup> المحالين، وهو: أن يكون الشيء متقدمًا بالوجود على نفسه، أو موجودًا مرتين، وهذا ظاهر البطلان"<sup>(٩١)</sup>.

(٨٦) (ص): [فوجوب الوجود].

(٨٧) (ص): [تخصه].

(٨٨) (ص): [ولا].

(٨٩) (ص): [المعلول].

(٩٠) (ص): [أحد].

(٩١) (كلام مبني على أصول فاسدة:

أحدها: كون الموجود الثابت في الخارج صفة لماهية ثابتة في الخارج، وهذا غلط بل نفس ما في الخارج هو الموجود الذي هو ماهيته، والوجود إن عني به: =

<فيقال> له: هذا كله مبني على أن الموجود المعين كـ <هذا>

الإنسان -مثلاً- له ماهية مغايرة <لوجوده> ، وأنه إذا كان جوهرًا ففيه وجود<sup>(٩٢)</sup> قائم به<sup>(٩٣)</sup> ، وهو مغاير لماهيته الموجودة في الخارج القائمة بنفسها ، وإن كان عرضًا ففيه وجود هو عرض قائم بغيره<sup>(٩٤)</sup> ، و <هو> غير ماهيته القائمة بغيرها<sup>(٩٥)</sup> . وهذه المسألة يعبرون عنها بأن: وجود كل

= المصدر؛ فذاك قائم بالواجد، وإن عني به: الموجود؛ فهو الموجود فليس في الموجود وجود يزيد على حقيقته الموجودة.

والثاني: قوله: "إن الماهية أو صفتها تكون سببًا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة" فإن عني بالماهية: ما في النفس؛ فليس هناك مسبب ولا سبب، بل الذهن هو الذي يصور الجميع. وإن عني بها: ما في الخارج؛ فالفاعل المعين مبدع لصفاتها اللازمة، وصفاتها العارضة قد تكون موقوفة على شرط آخر وليست إحدى الصفتين اللازمتين سببًا، لها وإن كان قد يكون شرطًا.

الثالث: أن لفظ السبب إن عني به: الفاعل؛ فالصفة لا تفعل الصفة ولا الماهية تفعل صفاتها اللازمة، لا سيما عندهم حيث يقولون: "الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً". وإن عني به: ما يقف المسبب عليه ولو كان شرطًا، فالمحل حينئذ سبب وهم يزعمون أن الماهية قابلة لوجودها، فتكون سببًا لوجودها؛ فتتناقض قولهم.

وأما عند التحقيق: فيجوز أن تكون الماهية أو شيء من صفاتها شرطًا في صفة أخرى، ولو كنا ممن يقول: إن في الخارج ماهية مغايرة لوجوده؛ لجوزنا أن تكون الماهية شرطًا لوجودها؛ لأن الشرط لا يجب أن يتقدم المشروط، بخلاف العلة فإنها تتقدم المعلول، ولكن لما لم يكن في الخارج إلا الوجود الذي هو ماهية نفسه؛ امتنع أن تكون هناك ماهية تكون شرطًا لوجود نفسها أو لا تكون شرطًا لوجود نفسها. "درء"، ١٠٣/٥-١٠٤.

(٩٢) [جوهري] + (ص).

(٩٣) (ص): [بنفسه].

(٩٤) كذا في (ص)!

(٩٥) (وأما المقدمة الثانية فإنه قال: ...، فيقال له: هذه مبنية على أن ماهية الشيء مبنية لوجوده. فنقول: إما أن تعني بالماهية والوجود: الماهية العلمية الذهنية، والوجود العلمي الذهني، وإما أن تعني بهما الماهية الموجودة في الخارج، والوجود الثابت في الخارج، وإما أن تعني بالماهية ما في الذهن، وبالوجود ما في الخارج، وإما بالعكس. فإن عني الثاني فلا ريب أن الذي في الخارج هو الموجود المعين وهو الحقيقة المعينة والماهية المعينة، ليس هناك شيان ثابتان أحدهما هو الموجود والآخر ماهيته. =



موجود<sup>(٩٦)</sup> زائد على ماهيته، > وهذا < هو قول أبي هاشم ونحوه من المعتزلة<sup>(٩٧)</sup> الذين يقولون بأن المعدوم شيء وأن ثبوته غير وجوده، وقد وافقهم على الفرق بين الوجود والماهية<sup>(٩٨)</sup> من لا يقول بأن المعدوم شيء كأبي عبد الله ابن الخطيب<sup>(٩٩)</sup> ونحوه<sup>(١٠٠)</sup> ممن أخذ بعض كلام المعتزلة وبعض كلام المتفلسفة.

وأما القول بأن: وجود كل شيء عين ماهيته؛ فهو مذهب أهل السنة والجماعة، وسائر متكلمة الصفاتية كأبي محمد ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري<sup>(١٠١)</sup> وأبي عبد الله محمد بن كرام<sup>(١٠٢)</sup>، وأكثر أهل الكلام الذين

---

= ومن قال: إن المعدوم شيء في الخارج، أو أن الماهية مباينة للموجود الخارج، كما قال هذا طائفة من المعتزلة، وقال هذا طائفة من الفلاسفة؛ فقوله في غاية الفساد كما هو مبسوط في موضعه.

وإن عني بالماهية ما في الذهن وبالوجود ما في الخارج؛ فلا ريب أن أحدهما مغاير للآخر، وكذلك بالعكس، وليس هذا مما يتنازع فيه العقلاء لكن لما غلب على مسمى الماهية الوجود الذهني، وعلى مسمى الوجود الثبوت في الخارج، وأحدهما غير الآخر توهم من توهم أن للموجود في الخارج ماهية مغايرة للموجود المعين وهو غلط محض). "درء"، ١٠١/٥-١٠٢.

(٩٦) (ص): [وموجود].

(٩٧) انظر: "كتاب المعتمد في أصول الدين"، ركن الدين الخوارزمي (ت٥٣٦هـ)، ٣٥٢ وما بعدها.

(٩٨) (ص): [الماهية].

(٩٩) انظر: "معالم أصول الدين"، فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، ٣٢ وما بعدها.

(١٠٠) انظر: "طوابع الأنوار"، ناصر الدين البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، ٧٨، ٨٠.

(١٠١) انظر: "مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري"، أبو بكر ابن فورك (ت٤٠٦هـ)، ٣٢٦.

(١٠٢) (ومتكلمو أهل الإثبات إذا قالوا: وجوده عين حقيقته أو ماهيته أو ليس وجوده زائداً على ماهيته، فليس مرادهم بذلك مراد المتفلسف الجهمي الذي يقول: إنه وجود مطلق؛ فإن الوجود المطلق لا حقيقة له في الخارج.

ولكن مرادهم بذلك ما يريدونه بقولهم: إن حقيقة الإنسان هي وجوده الموجود في الخارج، وحقيقة السواد هو السواد الموجود في الخارج ونحو ذلك، ومرادهم بذلك: أن الشيء الموجود في الخارج الذي له حقيقة تخصه، وجوده الثابت في الخارج هو تلك الحقيقة الخاصة، فوجوده المختص به هو حقيقته المختصة). "درء"، ١٤٣/٥.



< لا > يوافقون من قال من المعتزلة: إن المعدوم شيء، ولا من قال من

المتفلسفة: إن لكل موجود ماهية في الخارج إمغايرة لوجوده، وقد [٨٧/ظ]

صرحوا<sup>(١٠٣)</sup> بذلك فقالوا<sup>(١٠٤)</sup>: الموجود ليس هو موجودًا بوجود زائد على

ذاته. وهم لا يريدون بلفظ الوجود مصدر وجد يجد وجودًا؛ فإن هذا

المصدر قائم بالواجد، الذي يجد الأشياء كما قال تعالى: ﴿فَلَمْ يَحْدُوا مَاءً

فَتَبَيَّنُوا﴾<sup>(١٠٥)</sup>، وقال تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصَيَّامٌ شَهْرَيْنِ

مُتَتَابِعَيْنِ﴾<sup>(١٠٦)</sup>، وقال تعالى: ﴿حَقَّ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ [شَيْئًا] وَوَجَدَ اللَّهَ

عِنْدَهُ﴾<sup>(١٠٧)</sup>، وقال تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾<sup>(١٠٨)</sup> ونحو ذلك،

فإن وجود العبد ربه هو مصدر قائم به، وليس مرادهم هذا، وإنما غرضهم

بالوجود ما هو في الخارج متحقق سواء وجده واجد أو لم يجده، وقولهم:

"موجود"؛ أي: هو بحيث يجده الواجد، وقولهم: "وجود" هو بمعنى

الموجود.

ونزاعهم في أن هذه الأمور المتحققة في نفسها التي توجد<sup>(١٠٩)</sup> إما

بالمشاهدة وإما بغير المشاهدة، وهي متحققة سواء وجدها الإنسان أو لم

يجدها كالإنسان الموجود -مثلاً- هل هو واحد هو ماهيته وذاته وهو

وجوده<sup>(١١٠)</sup>، أو هو شيان: أحدهما ماهية وذات ثابتة، والآخر وجود

موجود بتلك<sup>(١١١)</sup> الماهية والذات؟ وعلى هذا القول فهل يجوز أن تكون

تلك الذات والماهية ثابتة بلا وجود؟ فقال طائفة من المعتزلة والشيعة:

(١٠٣) أي من قال: (إن وجود كل شيء عين ماهيته).

(١٠٤) (ص): [وقالوا].

(١٠٥) [سورة النساء: ٤٣].

(١٠٦) [سورة النساء: ٩٢].

(١٠٧) [سورة النور: ٣٩].

(١٠٨) [سورة الضحى: ٧].

(١٠٩) (ص): [يوجد].

(١١٠) [الموجود] + (ص).

(١١١) (ص): [تلك].

[٨٨/و] المعدوم شيء ثابت قبل وجوده في الخارج، وإنما بالوجود يصير موجودًا. وقالت المتفلسفة المشاؤون كأفلاطون وأرسطو وشيعتهما: بل الماهية النوعية لكل شخص غير وجوده المعين. ثم تنازعوا: هل تنفك<sup>(١١٢)</sup> تلك الماهيات عن الأشخاص الموجودة؟ فزعم أفلاطون أنها تنفك، وقال: بأن الماهيات أزلية أبدية، وهذا الذي يقال له: **المثل الأفلاطونية والمثل العقلية**<sup>(١١٣)</sup>، وقوله بهذا يشبهه قوله: بأن المادة توجد منفكة عن الصور وأن الخلاء والدهر جوهران قائمان بأنفسهما غير الأجسام الموجودة وأعراضها<sup>(١١٤)</sup>؛ فقوله في المادة -التي هي الهيولى الأولية-، وفي المدة والخلاء والحقائق النوعية: من واد واحد، وقد تفتن صاحبه أرسطو وشيعته<sup>(١١٥)</sup> < إلى > أن هذا الذي قاله خيال في نفسه > لا وجود له في الأعيان، وإنما الذهن يتصور < أنواعًا مطلقة ومادة مطلقة وخلاء مطلقًا<sup>(١١٦)</sup>، وقيل: اعتقدوا<sup>(١١٧)</sup> ثبوت ذلك في الخارج، وأنه موجود بدون وجود هذه الأجسام وصفاتها، كما كان أستاذهم الأقدم فيثاغورس يعتقد أن الأعداد موجودة في الخارج<sup>(١١٨)</sup>، ولها<sup>(١١٩)</sup> وجود في الخارج غير الحقائق المعدودة.

وابن سينا وأمثاله من العرب، وإن كانوا<sup>(١٢٠)</sup> قد سلكوا طريق أهل

(١١٢) (ص): [ك تنقل].

(١١٣) انظر: "المحاورات الكاملة" - محاورة بارمنيدس، أفلاطون (تـ٣٤٧ق.م)، ١٦/٢؛ "تفسير ما بعد الطبيعة"، ابن رشد الحفيد (تـ٥٩٥هـ)، ٢٣٧/١؛ "رسائل الشجرة الإلهية"، شمس الدين الشهرزوري (تـ/ق٧هـ)، ٤٢٦/٣ وما بعدها؛ "شرح حكمة الإشراق"، قطب الدين الشيرازي (تـ٧١٠هـ)، ٢٤٥.

(١١٤) قارن: "الآراء الطبيعية"، فلوطرخس (ت بعد ١٢٠م)، ١١٨.

(١١٥) (ص): [أو شعيه].

(١١٦) نفترض أن سقطًا هنا!

(١١٧) (ص): [اعتقد].

(١١٨) انظر: "الآراء الطبيعية"، فلوطرخس (ت بعد ١٢٠م)، ١٠٠.

(١١٩) (ص): [ولهذا].

(١٢٠) (ص): [كان].

الردة في اتباع هؤلاء الضالين، لكنهم أحذق منهم وأصح عقلاً ونظراً؛ فإن معهم في الجملة من نور الإسلام<sup>(١٢١)</sup> ما أبصروا به كثيراً من ضلال هؤلاء؛ إذ المسلمون هم الشهداء على الناس الذين يشهدون الحقائق على [٨٨/ظ] ما هي عليه بما أعطاهم الله من الهدى والنور والعلم، وفضلهم به على سائر الأمم الذين اهتدوا بنور الكتب الإلهية، فكيف بالأمم الذين لم يكن عندهم هذا النور؟! وأرسطو [تفطن لخطأ]<sup>(١٢٢)</sup> أسلافه وبيّن بطلان قول أفلاطن وفيثاغورس<sup>(١٢٣)</sup>، واتبعه ابن سينا وأمثاله<sup>(١٢٤)</sup>، وذكروا أن الفلسفة كانت نيئة غير ناضجة<sup>(١٢٥)</sup>، وإنما كان مبدؤها النظر في الطبيعيات، فصاروا يظنون أن ما يعقله الإنسان من الكليات المجردة: موجودة<sup>(١٢٦)</sup> في الخارج، لكن أرسطو وأتباعه لم يتخلصوا من جميع هذا الضلال، بل أثبتوا المادة <والماهية> في الخارج، لكن قالوا: إنه لا يمكن وجود الماهية بدون الأشخاص ولا وجود المادة بدون الصورة.

وقد بسطنا الكلام على هذا كله في غير هذا الموضع<sup>(١٢٧)</sup>، وإنما المقصود هنا التنبيه على مادة كلام هذا المحتج، وأن هذه المقدمة التي ذكرها مبنية على هذا الأصل، وإذا<sup>(١٢٨)</sup> كان كذلك فهو لم يقم دليلاً على هذه الحجة، ونحن في هذا المقام قد نكتفي بالمنع؛ فإن من جاء بالدعوى لم يقابل إلا بالمنع. فيقال له:

(١٢١) (ص): [اسلام].

(١٢٢) (ص): [انفطر بخطا].

(١٢٣) انظر: "ميتافيزيقا"، أرسطو (ت٣٢٢ق.م)، ٢٨٠.

(١٢٤) انظر: "المباحثات"، ابن سينا (ت٤٢٨هـ)، ٣٧٠، رقم: [١١٥٥].

(١٢٥) انظر: "الشفاء"، ابن سينا (ت٤٢٨هـ)، الفصل الثاني من المقالة السابعة من فن

الإلهيات، ٣١٠/٢.

(١٢٦) (ص): [الموجودة].

(١٢٧) راجع: "درء تعارض العقل والنقل"، ١٧٤/٥؛ "الرد على المنطقيين"، ٣٠٨؛

"مجموع الفتاوى"، ٢٧٦/٥.

(١٢٨) (ص): [وان].

لا نسلم أن لشيء من الموجودات في الخارج ماهية غير هذا الموجود المحسوس في الخارج، فضلاً عن أن يكون قابلاً لوجوده أو سبباً لوجوده [٨٩/و] أو تكون صفتها سبباً لصفة أخرى، إبل نحن نعلم بالاضطرار أنه ليس في الموجود المعين القائم بنفسه جوهران قائمان بأنفسهما أحدهما حيوان والثاني ناطق، بل الجوهر الموصوف بأنه حيوان هو الجوهر الموصوف بأنه ناطق، وكذلك كل موجود بحقيقته التي هي ماهيته وذاته وإنيته هي هو، ليست شيئاً غيره، وليس هو شيئاً غير هذا الموجود المشخص المحسوس، وليس معه حقيقة غير هذا الموجود المشخص المحسوس لا كلية ولا جزئية، ونحن في هذا المقام في مقام المنع، فلا نطول الكلام بالدليل على فساد قولهم.

لكن ينبغي أن يُعلم أن مادة كلامهم وأصل ضلالهم هو من جنس ضلال سلفهم؛ حيث اشتبه عليهم ما يكون في الذهن من تصور ماهية الشيء وحقيقته بما يكون في الخارج من وجوده الذي هو حقيقته وماهيته، وهذا هو الأصل الذي ضل فيه أولوهم، لكن أولئك أثبتوا هذه المتصورات منفكة عن الموجودات المشهودة<sup>(١٢٩)</sup>، وهؤلاء لم يثبتوها منفصلة عنها بل ملازمة لها.

[أصل ضلالهم  
أنه اشتبه عليهم  
ما يتصور في  
الأذهان بما  
يوجد في  
الأعيان]

وهم إذا احتجوا بأن حقيقة المثلث تعقل<sup>(١٣٠)</sup> قبل وجود المثلث<sup>(١٣١)</sup> ونحو ذلك من حججهم، فغايتهم أن يثبتوا أنه يتصور<sup>(١٣٢)</sup> في الذهن ما لا وجود له في الخارج، وهذا لا نزاع فيه، فنحن نعلم أن ما<sup>(١٣٣)</sup> يتصور في الأذهان غير ما يتحقق في الأعيان، ولو أرادوا باسم الماهية ما في الذهن أو باسم الموجود ما في الخارج؛ لم ننازعهم في أن وجود كل شيء ليس [٨٩/ظ]

(١٢٩) (ص): [المشهوره].

(١٣٠) (ص): [يعقل].

(١٣١) انظر: "الإشارات والتنبيهات"، ابن سينا (ت٤٢٨هـ)، النمط الرابع، ٢٦٦.

(١٣٢) (ص): [متصور].

(١٣٣) [لا] + (ص).



هو ماهيته، لكنهم لا يعنون هذا، وإنما يعنون أن ماهية كل شيء الثابتة في الخارج غير وجودها<sup>(١٣٤)</sup> الثابت في الخارج، كما أن المعتزلة -القائلين بأن المعدوم شيء- لو قالوا: إنه شيء في العلم وشيء في الذهن، وأنه ثابت في العلم ومتصور ومعلوم ومذكور ومخبر عنه قبل وجوده؛ لم ننازعهم<sup>(١٣٥)</sup> في ذلك<sup>(١٣٦)</sup>، ولكنهم زعموا أنه ثابت في الخارج.

فهذان الأصولان<sup>(١٣٧)</sup> المبني عليهما هاتان المقدمتان اللتان ذكرهما [الأصلان اللذان انبنى عليهما هاتان المقدمتان اللتان ذكرهما السائل] المستدل هما من أصول ضلال هؤلاء المتفلسفة المشائين، ومن اتبعهم من مرتدة العرب، ومن سلك سبيلهم من متكلم ومتفقه ومتصوف:

فالأول يتعلق بكلامهم في الكليات كالجنس <والنوع> والفصل

والخاصة والعرض العام، والفرق بين المطلق والمعين، حيث عمدوا إلى صفات متساوية في العموم والخصوص، فجعلوا بعضها عامًا وبعضها خاصًا.

والثاني متعلق بكلامهم في الماهيات وصفاتها الذاتية، والفرق بينهما وبين العرضية اللازمة للماهية، والفرق بين الماهية والوجود.

فهذا يتعلق بالسلب والإيجاب، وذلك يتعلق بالخصوص والعموم، وعلى هذا بنوا عامة كلامهم الذي فارقوا به أهل الفطر السليمة والعقول المستقيمة ووقعوا<sup>(١٣٨)</sup> بسببه في ضلال وحيرة حتى يبقى أحدهم [طول و٩٠] عمره ناظرًا باحثًا ولم يتخامر عنده ما يقوله في وجود واجب الوجود الذي هو أبين المعارف.

(١٣٤) (ص): [وجوده].

(١٣٥) (ص): [ينازعهم].

(١٣٦) قارن: "التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض"، ابن متويه (ت/ق ٥هـ)، ٢٣/١؛ "الحدود"، قطب الدين النيسابوري (ت/ق ٦هـ)، ٢٢.

(١٣٧) راجع: "درء تعارض العقل والنقل"، ٨٩/٥.

(١٣٨) (ص): [وقعوا].



[جهة غلطهم  
أن اسم الماهية  
غلب على ما  
في الذهن،  
ولفظ الوجود  
غلب على ما  
في الخارج]

وجهة الغلط الذي وقع فيه هؤلاء مع ذكائهم - بالنسبة إلى أتباعهم - :  
أن اسم "الماهية" في عرفهم غلب على ما في الذهن، ولفظ "الوجود"  
غلب على ما في الخارج؛ لأن:

- "الماهية" مأخوذة من قول القائل: "ما هو"، والسائل بـ"ما هو" يطلب  
جوابه بقول المسؤول، وهو: المقول في جواب ما هو، والمقول في  
جواب ما هو لا بد أن يتصوره الذهن، سواء كان موجودًا في الخارج أو  
لم يكن، ومن هنا جعلوا الماهية مغايرة لوجودها، كما يذكرونه في  
المثلث وأن حقيقته مغايرة لوجود المثلث، وهذا صحيح باعتبار أن  
المثلث يمكن تصوره في الذهن بدون وجوده في الخارج.

- وأما لفظ "الوجود"؛ فغلب على ما له وجود في الخارج؛ إذ ما تصوره  
الذهن إن لم يوجد في الخارج لا يكون موجودًا.

فالفرق بين الوجود والماهية فرق بين ما في الوجود الذهني والوجود  
الخارجي، وهو فرق صحيح بهذا التفسير؛ فإن العقل الصريح يعلم أن  
حقيقة الشيء الموجودة في الخارج ليست هي عين ما تصوره في الذهن  
منه، لكن هم لا يفسرونها بذلك، بل يجعلون للشيء<sup>(١٣٩)</sup> في الخارج  
ماهية خارجية تباين وجوده<sup>(١٤٠)</sup> في الخارج، كما جعل من جعل من  
المعتزلة في الخارج للشيء ثبوتًا مغايرًا لوجوده في الخارج، وجعل  
الموجود ثابتًا في الخارج قبل وجوده.

[ضلال هؤلاء  
المعتزلة من  
جنس ضلال  
هؤلاء الفلاسفة  
في اشتباه ما  
في الذهن بما  
في الخارج]

وضلال هؤلاء المعتزلة من<sup>(١٤١)</sup> جنس ضلال هؤلاء المتفلسفة؛ فإن  
هؤلاء المعتزلة لما رأوا أن الشيء يتصور في الذهن فيفرق بين المراد  
والمكروه والمأمور به والمنهي عنه، والامتنياز في العدم المحض محال،  
قالوا: المعدوم يتميز بعضه عن بعض، ولا يكون الامتنياز في العدم

(١٣٩) (ص): [الشيء].

(١٤٠) (ص): [الموجود].

(١٤١) × في (ص).

المحض، فيكون المعدوم<sup>(١٤٢)</sup> ثابتًا، وما أمكنهم أن يجعلوه موجودًا في الخارج فقالوا: هو ثابت في الخارج وليس بموجود. وفرقوا بين ثبوته وجوده كما فرق هؤلاء بين الماهية التي في الخارج وبين الوجود الذي في الخارج، وكل ذلك لكون أحد الاسمين غلب عليه الثبوت الذهني والآخر غلب عليه الثبوت الخارجي؛ فظنوا الفرق بينهما لافتراق حقائق المسميات، وليس كذلك بل الفرق كان لأنه أخذ في أحد المسميين وجوده الذهني وأخذ في الآخر وجوده الخارجي، فإذا عزل بين المسميات، وأخذ لكل واحد وجوده الذهني والخارجي؛ فجميعها متكافئة متعادلة متلازمة:

فثبوت الشيء في الذهن هو وجوده في الذهن، ووجوده في الخارج هو ثبوته في الخارج، وهو قبل وجوده معدوم في الخارج ليس بثابت ولا موجود، وهو في الذهن ثابت وموجود بمعنى: أنه معلوم، لا أن نفسه حاصلة في الذهن.

وكذلك الماهية التي في الذهن هي وجودها<sup>(١٤٣)</sup> الذهني، [والموجود (٩١/و)] الذي في الخارج هو الماهية التي في الخارج، وكما أنه ليس في الذهن موجود غير الماهية التي في الذهن فليس في الخارج ماهية موجودة غير الموصوف [بأنه موجود في الخارج]<sup>(١٤٤)</sup>، وكذلك ضلال أهل الحال هو من هذا الباب<sup>(١٤٥)</sup>.

وهذان النوعان من الضلال وقع فيهما طوائف من أذكىء الرجال؛ حيث عمدوا إلى أسماء متساوية في الثبوت والانتفاء إما في الذهن وإما في الخارج، فجعلوا بعضها ثابتًا وبعضها منتفياً بالتحكم، وضلالهم في الإثبات والنفي كضلالهم في العموم والخصوص.

(١٤٢) (ص): [بالمعدوم].

(١٤٣) (ص): [ووجوده].

(١٤٤) (ص): [بان الماهية ماهية].

(١٤٥) انظر: "الإسعاد في شرح الإرشاد"، ابن بزيمة (ت-٦٦٢هـ)، ٣٠٥؛ "رسائل الشجرة الإلهية"، شمس الدين الشهرزوري (ت/ق-٧هـ)، ٣٥/٣.

ومن المعلوم أن القضايا<sup>(١٤٦)</sup> تختلف في الأصل بالسلب والإيجاب والعموم والخصوص، فغلطوا في السلب والإيجاب، كما غلطوا في العموم والخصوص؛ بسبب الاشتراك الواقع في اللفظ وكون أحد الاسمين يغلب عليه معنى والآخر يغلب عليه معنى آخر، فإذا أردت ارتفاع الشبهة؛ فانظر إلى معاني الأسماء، ودع المنازعات اللفظية التي لا طائل تحتها، وخذ معنى هذا الاسم بحسب عمومته وخصوصه وثبوته وانتفائه في الذهن والخارج، ومعنى هذا الاسم بحسب عمومته وخصوصه وثبوته وانتفائه في الذهن والخارج تجددهم قد فرقوا بين المتماثلين، وأصل القياس البرهاني هو التسوية بين المتماثلين، فإذا كانوا في أصل قياسهم الذي جعلوه برهانهم قد فرقوا بين المتماثلين؛ كانوا قد أسسوا بنيان علمهم على شفا جرف هار، فانهار أبهم في نار جهنم، والله لا يهدي القوم الظالمين؛ فإن التفريق بين المتماثلين أحد <نوعي> الظلم.

(١٤٦) [لا] + (ص).

## فصل

إذا تبين هذا فنقول: والجواب عن هذه الحجة التي هي أصل كلامهم -وقد حررها السائل وطولها آخذًا لذلك من كلام ابن سينا في الإشارات وشرحها للرازي<sup>(١٤٧)</sup> وغيره<sup>(١٤٨)</sup>- أننا نبين فساد ما ذكروه في<sup>(١٤٩)</sup> كل قسم من الأقسام الأربعة من وجوه، وإن كان بيان فساد قسم واحد بوجه واحد كافيًا في إبطالها؛ إذ الحجة لا تتم إلا بإبطال جميع اللوازم المقدرة، فمتى أمكن صحة لازم منها؛ بطل قولهم إن تبين لزومه، ونحن نبين فساد ما ذكروه من اللوازم ومن الملزوم حتى يظهر بطلان كل من المقدمتين الشرطية والاستثنائية، وذلك من وجوه:

أحدها أن يقال له: ما الدليل أولاً على الانحصار في هذه الأقسام الأربعة؟ فإن القسمة العقلية توجب أن يقال: إما أن يكون لازماً، أو ملزوماً، أو عارضاً، أو معروضاً، أو لا لازماً ولا ملزوماً ولا عارضاً ولا معروضاً؛ فإن العقل يقدر هذا القسم، وليس له أن يقول: إن انتفاء معلوم بضرورة العقل؛ فإن انتفاء هذا غير معلوم للناس بضرورة عقلهم. وإن كان انتفاؤه معلوماً بنظر العقل فإن عليه بيانه؛ حتى يتم الدليل.

فإن قال: كل أمرين اجتماعاً فلا بد فيهما من أحد هذه الأقسام الأربعة.

كان الجواب عن هذا:

- أنك إن عנית: الاجتماع في الخارج، أو الاجتماع في الذهن، فالمجتمعان قد يكون كل منهما لازماً للآخر وملزوماً له، وعارضاً له [٩٢/و] ومعروضاً له في المجتمعين<sup>(١٥٠)</sup>.

(١٤٧) (ص): [الرازي]. انظر: ٣٥٣/٢ وما بعدها.

(١٤٨) (قد تكلمنا على هذا وعلى ثبوت الكليات في الخارج التي ذكرها في إشارته وشرحها شارحو إشاراته، كالرازي والطوسي وابن كمونه اليهودي وأمثالهم). "درء"، ٥/ ٨٧.

(١٤٩) (ص): [من].

(١٥٠) (ص): [المجتمعان].



- فإن عنيت: اجتماع ما في الذهن بما في الخارج؛ فما في الذهن لا يجتمع ما في الخارج، فلا يكون لازمًا له ولا ملزومًا ولا عارضًا ولا معروضًا، كيف وما في الذهن عرض قائم بقلب الإنسان، وما في الخارج جوهر قائم بنفسه؟! والشيء قد يكون موجودًا غير معلوم لنا، وقد نتصور في أنفسنا ما لم يوجد في الخارج، فلا هذا لازم لهذا، ولا هذا لازم لهذا، ولا هذا أيضًا عارض للآخر، ولا بالعكس، ولا الأعيان الموجودة في الخارج تعرض<sup>(١٥١)</sup> لما في النفس، ولا تكون صفة له ولا متصفة<sup>(١٥٢)</sup> به بوجه من الوجوه، ولا العلم الذي في الذهن يعرض للأعيان الموجودة، ولا يكون صفة لها ولا قائمًا بها، بل لا ينتقل عن محله؛ إذ العرض القائم بمحل لا ينتقل عن ذلك المحل إلى غيره.

وإيضاح هذا: أن الإنسانين -مثلًا- إذا اشتركا في الإنسانية والحيوانية والماهية والوجود ونحو ذلك من المطلقات، وامتاذا أحدهما عن الآخر بخصوص وجوده وماهيته وإنسانيته وحيوانيته ونحو ذلك من المعينات، فذلك الذي اشتركا فيه إذا أخذ مطلقًا مشتركًا لم يكن إلا في الذهن، والمعينات موجودة في الخارج، وهذا المعين الخارجي ليس بلازم لهذا المطلق الذهني ولا ملزوم له ولا عارض له ولا معروض له، بل هذا وهذا بمنزلة العلم والمعلوم، فالصورة العلمية -كالمطلق- <هي العلم>، [٩٢/ط] والأعيان الموجودة في الخارج هي المعلوم، وقد يعلم ما لم يوجد، وقد يوجد ما لم يعلم، والعلم القائم بالعالم [ليس هو المعلوم الموجود في الخارج، فلا]<sup>(١٥٣)</sup> يكون أحدهما عارضًا للآخر أيضًا<sup>(١٥٤)</sup>.

وإذا قال القائل: الجنس لازم للأنواع؛ فالجنس كلي، والأنواع

(١٥١) (ص): [يعرض].

(١٥٢) (ص): [متصله].

(١٥٣) (ص): [ليس هو من المعلوم والموجود الى الخارج في محل ولا].

(١٥٤) نفترض أن سقطًا هنا!

كلية، وهذا الكلي لازم لهذه الكليات<sup>(١٥٥)</sup> مع أن التحقيق أن الجنس بشرط كونه أعم من النوع ليس بلازم لوجود النوع، وإنما يلزمه وجود الجنس المطلق الذي لا يجب أن يكون أعم من النوع؛ كما يلزم نوع<sup>(١٥٦)</sup> الجنس للشخص، وهذا اللازم هو المطلق لا بشرط الإطلاق، وهو الذي يقال فيه: حصة الشخص من النوع وحصة النوع من الجنس، فوجود المعين يستلزم وجود حصة من المطلق -وهو المطلق لا بشرط إطلاقه-، لا وجود ما هو أعم منه.

وأما الأنواع الموجودة في الخارج فهي أشخاص معينة لا يلزمها جنس مطلق أعم منها، بل ولا نوع أعم منها؛ إذ الجنس المطلق والنوع المطلق بشرط الإطلاق محله الذهن، فلا يلزم من ثبوت المعينات في الخارج ثبوت كليات قائمة بنفس العالم<sup>(١٥٧)</sup>، وإنما يلزم من وجود الشخص وجود مطلق النوع والجنس لا بشرط الإطلاق، وذلك النوع والجنس في الخارج لا يزيد على المعين، وإن كانت الأشياء معلومة لله -وقد علّم منها ما شاء إخلقه- فعلمه سبحانه وتعالى من لوازم ذاته، ليس [٩٣/و] من لوازم المعلومات، فهو عالم بالأشياء قبل أن تخلق، ونفس وجودها دال على علمه سبحانه وتعالى، ومستلزم لعلمه من جهة كونها مخلوقة له صادرة عن إرادته المستلزمة لتصور المرادات، ومن غير ذلك من الجهات، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾<sup>(١٥٨)</sup>، لكن هب أن وجود المعينات يستلزم العلم بها من هذا الوجه، لكن هذا اللزوم لم ينشأ عنها، ولا يلزم أيضًا من وجودها أن تكون كلية، فحاصله أن وجود الشخص أو النوع لا يستلزم وجود ما هو أعم منه، ولكن إذا وجد

(١٥٥) نفترض أن سقطا هنا!

(١٥٦) (ص): [النوع].

(١٥٧) (ص): [عالم].

(١٥٨) [سورة الملك: ١٤].

الشخص كالإنسان لزم وجود الإنسان المطلق لا بشرط الإطلاق ولا<sup>(١٥٩)</sup> يستلزم وجود إنسان أعم من هذا الإنسان.

وإذا كان وجود<sup>(١٦٠)</sup> الشيء لا يستلزم وجود ما هو أعم منه لم يجوز أن يجعل المعين المختص مستلزماً للمشارك المطلق الذي هو أعم منه، ولا يكون ما يشترك فيه الشيئان من الكليات المطلقة لازماً لما يختص به كل واحد، ولكن ما يختص به أحدهما يلزمه ما يخص أحدهما، فإنسانيته الخاصة يلزمها حيوانيته الخاصة، وما يشتركان < فيه > يلزمه ما يشتركان فيه، فالإنسانية المشتركة يلزمها الحيوانية المشتركة، بل ولا يجوز أن يكون المشترك المطلق بشرط إطلاقه لازماً للمختص المعين، ولا ملزوماً له، [٩٣/ظ] ولا عارضاً، ولا معروضاً له؛ فبطل أصل الحجة.

وأما إذا قيل: إن المختص يلزمه المختص فوجوده المعين يلزمه وجوبه المعين وماهيته المعينة ونحو ذلك؛ فهذا لا يفيد؛ فإن الحجة مبنية على أن بينهما قدرًا مشتركًا وقدرًا مميزًا، وأن أحدهما لا بد أن يكون من أحد هذه الأقسام، وهذا باطل؛ فإنه لو استدل على أن المعين لا يكون لازماً للمعين ولا ملزوماً له كان ذلك نفيًا لواجب الوجود بالكلية، وهو باطل ضرورة، فإن الوجود المشهود يستلزم واجباً<sup>(١٦١)</sup>، وهو إنما استدل على نفي تعدده لا على نفي وجوده، فهذا<sup>(١٦٢)</sup> الدليل لا يفيد مقصوده.

الوجه الثاني: أن يقال: قول السائل: "لو كان لنا واجبا وجود، فلا يخلو إما أن يمتاز أحدهما عن الآخر أو لا"، يقال له: لا بد له من الامتياز.

قوله: "وإن امتاز أحدهما عن الآخر؛ عادت الأقسام الأربعة: فإما

(١٥٩) (ص): [لا].

(١٦٠) (ص): [الوجود].

(١٦١) (ص): [واجب].

(١٦٢) (ص): [وهذا].

أن يكون ما يتفق فيه لازماً من لوازم ما يختلف فيه، أو بالعكس، أو عارضاً له، أو بالعكس".

فيقال له: هب أن ما اشتركا فيه في<sup>(١٦٣)</sup> نفس الأمر < لازم > لما امتاز به كل منهما عن الآخر، كما أن الحيوانية لازمة للإنسانية، والإنسانية لازمة لهذا الإنسان، لكن الذي اشتركا فيه لا يوجد في الخارج مشتركاً مطلقاً، وإنما<sup>(١٦٤)</sup> يوجد في الذهن والعلم كذلك، وإذا كان هذا المشترك لازماً للمميز<sup>(١٦٥)</sup> لم يكن في ذلك محذور، ولو كان الملزوم علة لل لازم [٩٤/و] فإن وجوده المعين داخل في المميز، والمشارك الذي في الذهن ليس مقوماً للحقيقة الموجودة في الخارج، فلا يكون في حقيقته الموجودة شيء هو معلول، فضلاً عن أن يكون وجوده معلولاً، وإنما المعلول هو ما يوجد في الذهن، وذلك غير داخل في حقيقته الخارجية؛ لكونه<sup>(١٦٦)</sup> معدوماً.

الوجه الثالث: أن ما جعلته أنت مشتركاً ومميزاً فكل منهما لازم للآخر وملزوم له، وهذا قسم أهملته، وكان عليك أن تقول: إما أن يكون لازماً أو ملزوماً، أو لازماً ملزوماً كالإنسانية والناطقية والضحكية؛ فإن كلاهما لازم للآخر ملزوم له، وإذا كنت قد أهملت هذا القسم؛ كانت الحجة غير تامة، ولا مفيدة للمقصود.

الوجه الرابع: قولك بعد هذا: "فأما الأول من الأربعة وإن كان جائزاً لكن لا يجوز هنا؛ لأن اختلافهما < إما أن يكون > في الوجود والوجوب معاً" إلى آخر الكلام.

فيقال لك: هذا التقسيم منتشر غير منحصر، فإن قولك: "إما أن يكون في الوجود والوجوب أو في الماهيات" ليس بحاصر؛ إذ هنا قسم

(١٦٣) (ص): [من].

(١٦٤) (ص): [وإما].

(١٦٥) (ص): [للمميز].

(١٦٦) (ص): [كونه].



آخر وهو: أن يكون اختلافهما في الوجود والوجوب والماهيات؛ إذ كل منهما يشارك الآخر في أن له ماهية موجودة واجبة، فيشاركه<sup>(١٦٧)</sup> في مطلق الوجود والوجوب أو الماهية، ويفارقه بما يخصه من وجود ووجوب وماهية، واختلافهما في الوجود والوجوب ليس المراد به: أن أحدهما يكون موجودًا واجبًا دون الآخر كما قدرته، بل اختلافهما هو أن يكون وجود هذا ووجوبه ليس هو وجود الآخر ووجوبه؛ فإنهما اشتركا في شيء وامتااز كل منهما عن الآخر بشيء، فالامتياز هو الاختلاف، وإذا امتااز أحدهما عن الآخر بوجوده ووجوبه المختص به فهو [كامتيازه عنه]<sup>(١٦٨)</sup> بالماهية؛ أي: امتااز عنه<sup>(١٦٩)</sup> بوجوده الخاص ووجوبه الخاص وماهيته الخاصة.

وأما امتياز أحدهما عن الآخر بمطلق الوجود والوجوب فهذا ممتنع؛ إذ هما مشتركان فيه كما يشتركان في الماهية، فكل ما يشتركان فيه يمتااز أحدهما عن الآخر في عينه أصلًا، وإذا <كان><sup>(١٧٠)</sup> هذا التقسيم غير منحصر؛ كانت الحجة باطلة.

الوجه الخامس: قولك: "الاتفاق في الوجود والوجوب؛ فلا يجوز لما تقدم <من> أن الماهية لا يجوز أن تكون ولا صفة من صفاتها سببًا للوجود" = قول باطل؛ وذلك أن الاختلاف في الماهية يراد به: أن لهذا ماهية تخصه كما أن لهذا ماهية تخصه، مع كونهما مشتركين في مسمى الماهية، كما أن لهذا وجودًا ووجوبًا<sup>(١٧١)</sup> يخصه، ولهذا وجود ووجوب يخصه<sup>(١٧٢)</sup>، مع كونهما مشتركين في مسمى الوجود والوجوب، وحينئذ

(١٦٧) (ص): [فشاركه].

(١٦٨) (ص): [كامتياز عينه].

(١٦٩) (ص): [عينه].

(١٧٠) <... - (ص)، وهي ملحقة في الهامش بقلم غير قلم الناسخ، وعلى النون رطوبة أزالته.

(١٧١) (ص): [او وجوبًا].

(١٧٢) (ص): [تخصه].

إفالماهية المطلقة بإزاء [الوجود والوجود] (١٧٣) المطلق، والماهية المعينة [٩٥/و] بإزاء [الوجود والوجود] (١٧٤) المعين، وحينئذ فقولك: "لا يجوز أن تكون الماهية ولا صفة من صفاتها سبباً للوجود" - كما تقدم - إنما يصح أن يكون دليلاً إذا بينت أن هنا وجوداً، وماهية غير الوجود، وأن الماهية علة للوجود، وأنت لم تبين شيئاً من ذلك، وإنما ظننت هذا مثل كون الإنسانية علة للحيوانية، وقد ظهر أن هذا الظن خطأ، فتبين أن الحجة فاسدة.

الوجه السادس: أن يقال: لِمَ لا يجوز أن تكون ماهية واجب الوجود هو الوجود الواجب نفسه لا غيره؟ كما تقول ذلك أهل السنة وسائر متكلمي الصفاتية كأبي محمد ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأصحابهما: من أن الموجود (١٧٥) ليس له وجود يزيد على نفسه، سواء كان واجباً أو ممكناً. وعلى هذا فلا علة ولا معلول، أو لا لازم ولا ملزوم؛ إذ كل منهما هو ماهية واجبة بنفسها، ونفس الوجود الواجب هو الماهية الواجبة، وإنما هما اسمان لمسمى واحد، والشيء لا يجوز أن يقال: هو سبب لنفسه.

الوجه السابع: أن يقال: هب أن ماهية الواجب مغايرة لوجوده كما يقوله بعض المعتزلة (١٧٦) ويختاره الرازي في بعض كتبه كالأربعين (١٧٧)، فيقال له: لا تحتاج أن تجعل الماهية سبباً للوجود، بل يجوز أن تكون ملازمة (١٧٨) للوجود؛ فتكون الماهية ووجودها متلازمين، والملازم للشيء لا يجب أن يكون (١٧٩) علة له وسبباً، وإذا لم تكن الماهية سبباً للوجود اندفع ما ذكرته من الحجة، فإنك قلت: "لا يجوز أن تكون ماهية واجب

(١٧٣) (ص): [وجود الوجود].

(١٧٤) (ص): [وجود الوجود].

(١٧٥) (ص): [الوجود].

(١٧٦) انظر: "كتاب المعتمد في أصول الدين"، ركن الدين الخوارزمي (ت٥٣٦هـ)، ٢٣١.

(١٧٧) انظر: ١٤٣.

(١٧٨) (ص): [ملازمته].

(١٧٩) xx في (ص).

الوجود ولا صفة من صفاتها سبباً لوجوده؛ لأن العلة متقدمة بالوجود على المعلول، فلو كانت إحداهما أو كلاهما سبباً للوجود؛ لزم أحد المحالين، وهو: أن يكون الشيء متقدماً بالوجود على نفسه، أو موجوداً مرتين، وهو ظاهر البطلان"، فيقال لك: على تقدير أن تكون ماهيته غير وجوده كما يقتضيه هذا الكلام، فأنت إنما بينت أن الماهية لا تكون سبباً للوجود. والحجة مبنية على الامتياز بالماهية والاشتراك في الوجود والوجوب، فقد بينا<sup>(١٨٠)</sup> أن الماهية تنقسم إلى مطلقة ومعينة كما أن الوجود والوجوب ينقسم إلى مطلق ومعين، وأنهما يشتركان في المطلق منهما دون المعين، فتكون الماهية والوجود متلازمين، ومعلوم أن المتلازمين لا يجب أن يكون أحدهما علة للآخر، ولا يجب أن <يكون> متقدماً عليه بوجه من الوجوه.

الثامن: أن يقال: هب أن الوجود والوجوب مشترك عام، والماهية مختصة لا عموم فيها، وأن العام الذي اشتركا فيه لازم للخاص الذي اختلفا فيه؛ فغاية ما في هذا أن يكون الوجود لازماً للماهية، فلا تكون الماهية إلا موجودة<sup>(١٨١)</sup>، وإذا كان لازماً لها لم يجب أن يكون معلولاً لها متأخراً عنها؛ لأن اللازم أعم من أن يكون معلولاً للملزم، أو علة له، أو معلول علة، أو ملازماً له<sup>(١٨٢)</sup>، ومن المعلوم أنه إذا قدر ماهية واجبة<sup>(١٨٣)</sup> الوجود بنفسها، بحيث لا تقبل العدم كانت مستلزمة للوجود من غير أن تحتاج أن تجعل لها تحققاً قبل الوجود [وتكون مقتضية]<sup>(١٨٤)</sup> للوجود، بل لا تحقق لها إلا بالوجود اللازم لها، كما لا تحقق للصفات إلا بالموصوف

(١٨٠) (ص): [سا].

(١٨١) (ص): [موجوداً].

(١٨٢) يشير هنا إلى قول نصير الدين الطوسي في ما به يتحقق اللزوم، متعقباً له. انظر: "شرح الإشارات والنسيبات"، ٢/ ٥٨٠.

(١٨٣) (ص): [واجب].

(١٨٤) (ص): [ويكون مقتضياً].

اللازم لها، وليست الصفة علة للموصوف، كما لا تحقق لتحيز الجوهر إلا  
بالجوهر المتحيز، وليس التحيز علة للمتحيز، وكل صفة مستلزمة  
للموصوف؛ فإنه لازم لها، وليست علة في وجوده، فكيف يجب في  
الماهية المستلزمة لوجودها أن تكون هي علة وجودها؟! بل وجودها<sup>(١٨٥)</sup>  
الواجب لازم لها لا موجود بعدها، وهي شرط فيه كما هو شرط فيها، ولا  
تحقق للماهية بدون وجودها، كما لا تحقق لوجودها بدونها، والشرط لا  
يجب أن يتقدم على المشروط، ولا يمتنع فيه ما يمتنع في العلل، بل يجوز  
أن يكون كل من الشيئين شرطًا في الآخر، ولا يجوز أن يكون كل من  
الشيئين علة للآخر؛ لأن ذلك إفي العلل يستلزم الدور القبلي، وهو محال، [٩٦/ظ]  
وهو في الشروط إنما يستلزم الدور المعني، وليس بمحال، فلا يمتنع أن لا  
يوجد كل من الشيئين إلا مع الآخر، ويمتنع أن لا يوجد كل من الشيئين  
إلا بعد الآخر، وهذا ثابت في نظائر هذا.

---

(١٨٥) [اللازم] + (ص).



## فصل

وأما قولهم في القسم الثاني وهو: "أن يكون ما يختلف به لازماً من لوازم ما يتفق فيه، فقد مر إبطاله؛ لأن الطبيعة الواحدة لا تلزمها أمور مختلفة".

فيقال لهم: أنتم قد جعلتم الصنفين: الوجود والوجوب، والصنف الآخر: الماهية<sup>(١٨٦)</sup>، وقررتم اتفاقهما في وجوب الوجود واختلافهما في الماهية أو بالعكس، فنقول:

إذا قيل: إن الماهية لازمة لوجوب الوجود؛ لم يكن في ذلك محذور؛ لأن وجوب الوجود إما أن يؤخذ مطلقاً، وإما أن يؤخذ معيناً:

- فإن أخذ وجوب الوجود مطلقاً<sup>(١٨٧)</sup> - وهو الذي يشتركان فيه، وهو الطبيعة الواحدة التي ذكرتموها-؛ لزمه ماهية مطلقة يشتركان فيها<sup>(١٨٨)</sup>، ولم يلزم من ذلك أن تكون الطبيعة <الواحدة> لزمها أمور مختلفة، بل الطبيعة الواحدة الكلية المطلقة المشتركة لزمها أمر واحد كلي مشترك.

- وإن أخذت وجوب وجود كل منهما الذي يخصه -وهو وجوب الوجود المعين الثابت في الخارج-؛ فذلك يلزمه ماهية معينة ثابتة في الخارج.

<sup>(١٨٩)</sup> وأن قول القائل: "الطبيعة الواحدة" قد يراد به: الواحد بالعين أو<sup>(١٩٠)</sup> الواحد بالنوع، وهذا أصل ضلالهم في هذا الباب، كما تقدم بيانه في الجواب عن مقدمة السؤال، فقول القائل: | "الطبيعة الواحدة" كقوله: "الماهية <الواحدة>"، وقوله: "الوجود الواحد، والإنسان الواحد"

(١٨٦) لم يُذكر المفعول الثاني لـ "جعلتم".

(١٨٧) (ص): [المطلق].

(١٨٨) × في (ص).

(١٨٩) نفترض أن سقطاً هنا!

(١٩٠) (ص): [و].

ونحو ذلك، وذلك قد يراد به الواحد بالنوع أو<sup>(١٩١)</sup> الواحد بالشخص.

والمتفلسفة يقولون: الواحد ثمانية أقسام: واحد حقيقي حقي، [الكلام على قول المتفلسفة: الواحد ثمانية أقسام، وأنها ترجع إما للواحد بالشخص وإما للواحد بالنوع] وواحد بالاتصال، وواحد بالارتباط، وواحد بالجنس، وواحد بالنوع، وواحد بالعرض، وواحد بالإضافة، وواحد بالموضوع. لكن هذه الأقسام ترجع إلى ما ذكرناه من القسمين، فإنهم يقولون<sup>(١٩٢)</sup>:

الواحد الحقيقي الحقي الذي لا كثرة فيه البتة لا بالفعل ولا بالقوة كالنقطة الواحدة الغير<sup>(١٩٣)</sup> قابلة للانقسام<sup>(١٩٤)</sup> لا فعلاً ولا وهماً و < لا > فرضاً، وكذات الله تعالى وذات العقل، وقد بُين في غير هذا الموضع أن هذا الواحد الذي وصفوه لا حقيقة له في الخارج، وإنما يمكن وجوده في الذهن<sup>(١٩٥)</sup>.

والواحد بالاتصال الذي لا كثرة فيه بالفعل، ولكن فيه كثرة بالقوة كالخط<sup>(١٩٦)</sup> الواحد والسطح الواحد والجسم الواحد المتشابه الأجزاء؛ إذ<sup>(١٩٧)</sup> الاتصال الحاصل بين أجزائه المفروضة أوجب اتحاداً فيه، ولكنه قابل للكثرة لكونه قابلاً للانقسام، بخلاف النقطة.

وأما الواحد بالارتباط فهو الذي فيه كثرة بالفعل كتركبه من أشياء مختلفة غير متشابهة، ولكن تم اتحادها<sup>(١٩٨)</sup> بسبب ارتباط هذه الأجزاء

---

(١٩١) (ص): [و].

(١٩٢) انظر: "الشفاء"، ابن سينا (ت٤٢٨هـ)، الفصل الثاني من المقالة الثالثة من فن الإلهيات، ٩٧/١؛ "النجاة"، ابن سينا (ت٤٢٨هـ)، ٥٣٣؛ "شرح النجاة"، فخر الدين الإسفرايني (ت/ق٦هـ)، ١٥٢.

(١٩٣) [الانقسام] + (ص).

(١٩٤) (ص): [الانقسام].

(١٩٥) راجع: "درء تعارض العقل والنقل"، ٨ / ٢٤٧ وما بعدها.

(١٩٦) (ص): [بالخط].

(١٩٧) (ص): [إذا].

(١٩٨) (ص): [اتحاد].

المختلفة بعضها ببعض كالحيوان الواحد -مثلاً-، فإنه مركب من أشياء مختلفة الحقيقة كالجلد واللحم والعظم وأمثالها، وكالبيت الواحد المركب من الجدار والسقف واللبن والخشب وغيرها، فالكثرة حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة فقط، بخلاف الخط الواحد؛ إذ لا كثرة فيه بالفعل البتة بل بالقوة، و>أما <ها هنا فالكثرة حاصلة بالفعل؛ إذ هذه الأجزاء غير متشابهة، ولكن الارتباط الذي بين هذه الأجزاء أوجب فيها اتحاداً، فيقال: هذا حيوان واحد وبيت واحد، كما يقال: هذا خط واحد وسطح واحد، ولكن بين المرتبتين فرق، فهذه الأقسام الثلاثة الواحد فيها واحد بالشخص والعين، وإن لم يكن للأول حقيقة في الخارج عند التحقيق.

قالوا:

وأما الواحد بالجنس فهو قولنا: الإنسان والفرس واحد؛ لكونهما من جنس واحد، وهو الحيوان.

وأما الواحد بالنوع كقولنا: زيد وعمرو واحد؛ لكونهما<sup>(١٩٩)</sup> من نوع واحد، وهو الإنسان.

وأما الواحد بالعرض كقولنا: الحبر والقيبر واحد؛ أي: في السوادية، والسواد عرض لهما.

وأما الواحد بالإضافة كقولنا: نسبة الملك إلى المملكة، ونسبة النفس إلى البدن <نسبة> واحدة، أو نسبة النبي<sup>(٢٠٠)</sup> إلى نفس الإنسان، ونسبة الطبيب إلى بدن الإنسان نسبة واحدة، فيقال: الملك والنفس واحد؛ أي: في هذه النسبة.

فهذه الأربعة: الواحد<sup>(٢٠١)</sup> بالجنس والنوع والعرض والإضافة، داخله

(١٩٩) (ص): [لكونها].

(٢٠٠) (ص): [الشي].

(٢٠١) (ص): [الواحدة].

في قولنا: واحد بالنوع؛ أو واحد بالجنس؛ فإن الجنس والصنف  
أو النوع<sup>(٢٠٢)</sup> ونحو ذلك من لغة العرب سواء، وكذلك في العرف العربي [٩٨/و]  
لفظ الضرب والنمط وأشباه ذلك كثير.

قال الجوهري: (الجنس: الضرب من الشيء، و[هو]<sup>(٢٠٣)</sup> أعم من  
النوع، ومنه المجانسة والتجنيس، وزعم ابن دريد<sup>(٢٠٤)</sup> أن الأصمعي كان  
يدفع قول العامة: هذا مجانس لهذا، ويقول: إنه مولد<sup>(٢٠٥)</sup>، وقال:  
(ضريب<sup>(٢٠٦)</sup> الشيء: مثله وشكله، والضرائب: الأشكال)<sup>(٢٠٧)</sup>، وقال  
الجوهري أيضًا: (الصنف: النوع والضرب، والصنف بالفتح: لغة فيه)<sup>(٢٠٨)</sup>.

فهو تارة يجعل النوع أخص من الجنس، وتارة يجعل الجنس هو  
الضرب، ويجعل الصنف هو النوع والضرب، فيكون الجنس والنوع  
والضرب والصنف واحدًا، وهذا هو أصل اللغة. وأما ما ذكره من أن النوع  
أخص؛ فهو اصطلاح حادث ليس من أصل اللغة<sup>(٢٠٩)</sup>.

وقال -أيضًا-: (النمط: ضرب من البسط، والجمع أنماط، [مثل  
سبب وأسباب]<sup>(٢١٠)</sup>، والنمط -أيضًا- الجماعة من الناس أمرهم واحد،  
وفي الحديث: «خير هذه الأمة النمط الأوسط يلحق بهم التالي ويرجع  
إليهم الغالي»<sup>(٢١١)</sup>.

(٢٠٢) [والعرض والصنف] + (ص).

(٢٠٣) [..] - (ص)، وهو في (صباح).

(٢٠٤) (صباح)، وفي (ص): [بن زيد].

(٢٠٥) "الصباح"، ٩١٥/٣، مادة: (جنس).

(٢٠٦) (صباح)، وفي (ص): [ضربت].

(٢٠٧) "الصباح"، ١٦٩/١، مادة: (ضرب).

(٢٠٨) "الصباح"، ١٣٨٨/٤، مادة: (صنف).

(٢٠٩) انظر: "نفائس الأصول في شرح المحصول"، شهاب الدين القرافي (تـ ٦٨٤هـ)، ٢/

٥٩٧-٥٩٨.

(٢١٠) [..] - (ص)، وهو في (صباح).

(٢١١) "الصباح"، ١١٦٥/٣، مادة: (نمط).



والفقهاء والنحاة: تارة يجعلون في اصطلاحهم النوع أخص من الجنس - لكن لفظ الضرب والصنف ونحو ذلك لا يخصونه بأحدهما - ، وتارة يسوون بين هذه الألفاظ كما ذكره الجوهري:

فإن الفقهاء في باب الربا إذا قالوا: الجنس ما له اسم خاص يجمع أنواعاً؛ كان النوع عندهم أخص من الجنس، لكن مرادهم بـ "الجنس" هنا ما يريده أهل المنطق اليوناني بلفظ "النوع"، فالإنسان والفرس والحمار والتمر والزبيب والحنطة والشعير ونحو ذلك في اصطلاح الفقهاء اسم جنس، وهو في اصطلاح أهل المنطق<sup>(٢١٢)</sup> اليوناني اسم نوع، واللغة باصطلاح الفقهاء أشبه، وكذلك في باب الزكاة قد يتكلمون بهذا الاصطلاح. وأما في غير هذا الباب إذا قالوا: الشركة أربعة أنواع، والورثة ثلاثة أصناف أو ثلاثة أجناس وأمثال ذلك؛ فهم لا يفرقون بين هذا وهذا.

وكذلك النحاة إذا قالوا: اسم الجنس اسم لما علق على الشيء وعلى كل ما أشبهه<sup>(٢١٣)</sup>، كان لفظ النوع والصنف وغيرهما هنا سواء، فلفظ الإنسان والفرس والتمر والزبيب وغير ذلك عندهم اسم جنس، ولفظ رجل وامرأة وطويل وقصير وعالم وجاهل عندهم اسم جنس، فاسم الجنس عندهم يدخل فيه ما يسميه الفقهاء في اصطلاحهم الخاص اسم نوع، فكيف ما يسميه الفقهاء اسم جنس؟! وهذا هو اللغة العامة.

والفقهاء يتكلمون بهذا الاصطلاح في مثل قولهم: إذا تزوجها على عبد مطلق<sup>(٢١٤)</sup> استحققت الأوسط<sup>(٢١٥)</sup>، فأعلى الأجناس كالتركي ونحوه، وأدناه كالنوبي، وأوسطه<sup>(٢١٦)</sup> كالرومي ونحوه، وكذلك الفرس والعجم

(٢١٢) (ص): [منطق].

(٢١٣) انظر: "المفصل في صنعة الإعراب"، الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، ٣٣.

(٢١٤) أي أن صداقها عبد غير معين.

(٢١٥) انظر: "الهداية"، أبو الخطاب الكلوزاني (ت ٥١٠هـ)، ٤٠٤؛ "الشرح الكبير"، شمس

الدين ابن قدامة المقدسي (ت ٦٨٢هـ)، ١١٤/٢١.

(٢١٦) (ص): [واوسط].

أجناس مختلفة عندهم، فهنا سموا "جنسًا" ما سموه في باب الربا "نوعًا". وقد يقول بعض النحاة: الكلمة اسم جنس تحته ثلاثة أنواع: الاسم والفعل والحرف؛ فعلى هذا الاصطلاح اسم الجنس أعم من اسم النوع.

وجماع هذا الباب: |أن هؤلاء إذا فرقوا بين اسم عام وخاص جعلوا [٩٩/و] اسم الجنس للعام واسم النوع للخاص، وأما إذا ذكروا الأسماء المتساوية<sup>(٢١٧)</sup> في العموم والخصوص سووا بين اسم النوع والجنس، كما يسوون بين ذلك وبين الصنف والضرب وأشياء ذلك، وهذا هو الاصطلاح الذي تكلمنا به، حيث قلنا: الواحد ينقسم إلى واحد بالنوع وواحد بالشخص، فإن الواحد بالنوع والجنس والضرب والصنف غير الواحد بالشخص والعين، وإذا قيل: الواحد بالذات، قد يراد به: الذات المعينة الخاصة، وهي العين والشخص، وقد يراد به: الواحد بالنوع والجنس والصنف.

فينبغي للإنسان أن يميز في هذا الباب بين أنواع الاصطلاحات والعادات في الخطاب؛ فإنه بسبب الاشتراك الناشئ من اختلاف<sup>(٢١٨)</sup> الاصطلاحات دخل الاشتباه على طوائف من الناس، والاشتراك الناشئ من اختلاف الاصطلاحات أمر كثير في المخاطبات.

وإذا عرف ذلك؛ فالذي سموه: واحدًا بالجنس وواحدًا بالإضافة وواحدًا بالعرض، هي داخلة في قولنا: واحد بالنوع العام، وهو الواحد بالجنس والصنف والضرب.

وأما المسمى الثامن من مسمى الواحد في اصطلاحهم فهو الواحد [الكلام على الواحد بالموضوع]<sup>(٢١٩)</sup> كقول القائل: لون الورد والحبة <ورائحتهما> واحد؛

(٢١٧) (ص): [متساوئه].

(٢١٨) (ص): [اختلافًا].

(٢١٩) [قهم] + (ص).

أي: محلهما وموضوعهما واحد وهو الورد < والحبة >. وهذا<sup>(٢٢٠)</sup> القسم يتناول الواحد بالشخص والواحد بالجنس جميعاً؛ فإن اللون والريح والطعم الواحد بالعين محلها<sup>(٢٢١)</sup> واحد بالعين، والواحدة بالنوع محلها واحدة بالنوع.

وما جعلوه مشتركاً ومميزاً - كالوجود والماهية ونحو ذلك - تشبه هذا القسم، فإنه إذا قيل: "الطبيعة الواحدة لا يلزمها أمور مختلفة"؛ > قيل: الطبيعة الواحدة بالنوع لا يلزمها أمور مختلفة < بالنوع، بل واحدة بالنوع، والطبيعة الواحدة بالعين لا يلزمها أمور مختلفة بالعين، بل واحدة بالعين. فإذا قيل: طبيعة وجوب الوجود واحدة، فلا تلزمها ماهيات مختلفة؛ قيل: الطبيعة الواحدة بالنوع، وهي طبيعة واجب الوجود الواحدة بالنوع لا يلزمها ماهيات مختلفة بالنوع بل ماهية واحدة بالنوع، وكذلك طبيعة واجب الوجود المعينة لا يلزمها ماهيات متعددة بل ماهية معينة، وهم إنما ضلوا حيث رأوا الطبيعة الواحدة بالنوع لا يلزمها ماهيات مختلفات بالعين، وهذا حق، ولكن يقال لهم: الطبيعة الواحدة بالنوع لا يلزمها معين لا وجود ولا ماهية ولا غيرها، بل نفس طبيعة النوع لا يلزمها أعيانها، ولكن الأعيان يلزمها النوع بشرط تعيينه، ويقال لهم: تلك الواحدة بالنوع هي متعينة في الخارج، والماهية المعينة لازمة للوجود المعين، لا لمطلق الوجود والطبيعة<sup>(٢٢٢)</sup>.

وأما قولهم: "الثالث: وهو أن يكون ما يتفق<sup>(٢٢٣)</sup> فيه عارضاً من عوارض ما يختلف به، وإن كان جائزاً فإنه لا يجوز هنا؛ لأنهما إما أن يختلفا بالوجوب والوجود ويعرض لهما أمر<sup>(٢٢٤)</sup> آخر، أو يختلفا بأمر آخر

(٢٢٠) × في (ص).

(٢٢١) (ص): [محلها].

(٢٢٢) بعدها بياض بمقدار أربع كلمات.

(٢٢٣) (ص): [يحقق].

(٢٢٤) (ص): [أمر].

ويعرض لهما الوجوب والوجود، فإن اختلفا بالوجوب والوجود؛ فلا واجبي الوجود، والمفروض خلافه" ، -إلى أن قال<sup>(٢٢٥)</sup>- : "وأما إن اتفقا في الوجود والوجوب وعرض لهما أمر آخر؛ فعلته إما أن تكون الوجود والوجوب، أو [أمرًا خارجًا]<sup>(٢٢٦)</sup> عنهما، لا يجوز أن يكون الوجود والوجوب علة للأمر العارض؛ لأن الواحد لا يعرض عنه أمور مختلفة، وإنما جاز في أفراد الأنواع<sup>(٢٢٧)</sup> لتركبها، ولا يجوز أن يكون علة للأمر العارض غير الوجود<sup>(٢٢٨)</sup> والوجوب؛ لأنه يلزم أن يكون واجب الوجود مفتقرًا إلى غيره، وهو محال؛ لأن واجب<sup>(٢٢٩)</sup> الوجود غير مفتقر إلى غيره".

[الكلام على

القسم الثالث

في حجة

السائل من

فيقال لهم: الكلام على هذا من وجوه:

أحدها أن قولكم: "إن اختلفا في الوجود والوجوب؛ فلا واجبي الوجود<sup>(٢٣٠)</sup> والمفروض خلافه" ، وذلك قد تكرر في هذا الدليل، وهو باطل لا حاجة إليه، ولا يجوز ذكره في هذا الدليل؛ لأنكم<sup>(٢٣١)</sup> جعلتم الأقسام الأربعة في واجبين قد امتاز أحدهما عن الآخر، فلا بد أن يتفقا في شيء ويختلفا في شيء، أو يشتركا في شيء ويمتاز أحدهما عن الآخر بشيء، فيجتمع<sup>(٢٣٢)</sup> في شيء ويفترقا في شيء، وحينئذ إفيمتنع أن لا يكونا متفقين في وجوب الوجود الذي هو مورد التقسيم، ففرض الواجبين غير مشتركين في الوجوب كفرض الموجودين اللذين لا يشتركان في الوجود

(٢٢٥) لا زال كلام السائل متصلًا.

(٢٢٦) (ص): [امر خارج].

(٢٢٧) (ص): [النوع].

(٢٢٨) (ص): [الموجود].

(٢٢٩) (ص): [وحو].

(٢٣٠) (ص): [الوجوب].

(٢٣١) [ما] + (ص).

(٢٣٢) (ص): [ويجمع].



والأسودين اللذين لا يشتركان في السواد، ونحو هذا، وهذا قسم باطل على هذا التقدير، فلا حاجة إلى ذكره.

ونظير ذكرهم في التقسيم < ما > لا يدخل في المقسوم: قولهم في أول الدليل: "الأمور التي تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها: إما أن يكون ما تتفق فيه لازماً لما تختلف به، أو ملزوماً، أو عارضاً، أو معروضاً؛ فإن هذا خطأ؛ إذ الأمر المقوم الذي اتفقت فيه لا يكون عارضاً ولا معروضاً، فإن ما يقوم الحقيقة عندهم لا يكون عارضاً ولا معروضاً، وكان حقهم أن يقولوا: الأمور التي تختلف بأعيانها وتتفق في أمر من الأمور، لكن هذه<sup>(٢٣٣)</sup> اعتراضات على صورة الدليل، وبيان ما فيه من الحشو والعبارة التي لا يجوز ذكرها فيه.

الوجه الثاني: أن يقال: قولهم: "فإن اختلفا في الوجود والوجوب فلا واجبي الوجود".

يقال لهم: أنتم قد جعلتم الاختلاف بالأعيان المراد به الامتياز بالأعيان؛ لم تريدوا<sup>(٢٣٤)</sup> بالاختلاف وجود أحدهما وعدم الآخر، بل الشئان اللذان اشتركا في شيء وافترقا في شيء = جعلتم ما افترقا فيه اختلفا فيه، فإذا افترقا بأعيانهما اختلفا بأعيانهما، فإذا قلنا: اختلفا بالوجود والوجوب [و/١٠١] فالمراد به اختلفا بالوجود المعين والوجوب المعين؛ أي: هذا الوجود والوجوب المعين لهذا ليس هو الوجود والوجوب المعين للآخر، وحينئذ فإذا قيل: إن ما اتفقا فيه -أي: في نوعه- عارض لما اختلفا فيه -أي: في عينه- كان حقيقة الكلام: أن المشترك عارض للمميز، وهذا حق ثابت في جميع الأنواع، فلم قلتم: إن الوجود والوجوب المعين لا يعرض له ما اشتركا فيه من ماهية مطلقة<sup>(٢٣٥)</sup>، ومن

(٢٣٣) (ص): [هذا].

(٢٣٤) (ص): [بردوا].

(٢٣٥) [فإن] + (ص).

وجوب وجود مطلق ونحو ذلك؟ بل هذا هو الحق؛ لأنه لا يلزم من وجود الأعيان الثابتة في الخارج ثبوت الكلي المشترك مع كونه كلياً مشتركاً، بل ذلك مشروط بمحلّه، وهو الذهن المتصور للكليات، ولا ريب أن ذلك ليس من لوازم المعين، بل هو أمر عارض يفتقر إلى سبب منفصل عن الأعيان، لكن كونه عارضاً له ليس المراد به أنه يقوم به أو يحل<sup>(٢٣٦)</sup> فيه >، بل المراد أنه أمر يوجد معه تارة، ويعدم معه تارة أخرى، فوجوبه<sup>(٢٣٧)</sup> عارض لوجوده، ليس لازماً لوجوده.

الوجه الثالث: قوله: "وإن اتفقا في الوجود والوجوب وعرض لهما أمر آخر، فعلته إما أن تكون الوجود والوجوب، أو [أمرًا خارجًا]"<sup>(٢٣٨)</sup> عنها " - إلى آخره -.

يقال: لا ريب أنهما اتفقا في وجود مطلق ووجوب مطلق، كما اتفقا في ماهية مطلقة وذات مطلقة، وقولك: "عرض لهما أمر آخر"، المراد بالعارض: ما تعينا به، ولا ريب أن لكل منهما تعيناً [يخصه، ووجوداً<sup>[١٠١/ظ]</sup> ووجوباً يخصه]<sup>(٢٣٩)</sup>، كما يقال: إن له ماهية تخصه، ولا ريب أن ما اشتركا فيه ليس علة لما افترقا فيه أو المطلق لا يكون علة للمعين، فإنه لو كان كذلك لزم من ثبوت الكليات المطلقة في الذهن ثبوت أعيانها في الخارج، وهذا باطل كما أن عكسه باطل، فلا المطلق علة للمعين<sup>(٢٤٠)</sup> ولا ملزوم له، ولا المعين علة للمطلق ولا ملزوم > له <، وقولك<sup>(٢٤١)</sup> [بعد هذا]<sup>(٢٤٢)</sup>: "علة العارض، إما أن يكون [الوجود والوجوب]"<sup>(٢٤٣)</sup> أو

(٢٣٦) (ص): [يحلّه]

(٢٣٧) (ص): [فوجوده].

(٢٣٨) (ص): [امر خارج].

(٢٣٩) (ص): [تخصه ووجود وجوب تخصه].

(٢٤٠) (ص): [المعين].

(٢٤١) [وجود] + (ص).

(٢٤٢) (ص): [بعدها ذا].

(٢٤٣) (ص): [وجود الوجوب].

أمرًا خارجًا عنه"، يقال لك<sup>(٢٤٤)</sup>: [الوجود والوجوب]<sup>(٢٤٥)</sup> المعين علة للعارض المعين، ولا يلزم من هذا أن يكون الواحد صدرت عنه أمور مختلفة، بل هذا الواحد بالعين يصدر عنه أمر واحد بالعين، وإن كان كل منهما مع الآخر واحدًا بالنوع، فقد صدر عنه واحد بالنوع، وعلى التقديرين فلم يصدر عن الواحد أمور مختلفة، وهكذا الأمر في أفراد النوع كالإنسان -مثلًا-؛ فإن النوع الواحد لا يصدر عنه أعيان مختلفة البتة، بل ولا يصدر عنه معين بحال، وأما الإنسان المعين فلا يصدر عنه إلا واحد معين، فلا يصدر عن الواحد بالنوع أمور معينة؛ لا<sup>(٢٤٦)</sup> متحدة ولا متعددة ولا متماثلة ولا مختلفة، وعلى هذا التقدير فإذا قيل: وجود كل منهما المعين علة لصفات له معينة؛ لم يكن ذلك ممتنعًا<sup>(٢٤٧)</sup>، بل لو قيل: إن وجوده المعين علة للماهية المعينة بتقدير أن يكون وجوده عين ماهيته؛ لم يمتنع ذلك من هذا الوجه، وإذا قيل على هذا: إن وجوده المعين عارض لماهيته المعينة؛ لم يكن امتناعه لأن الواحد لا يصدر عنه أمور مختلفة؛ إذ الصادر عن المعين معين، لكن إذا جعل الوجود الواجب عارضًا للماهية جاز أن تكون موجودة تارة ومعدومة أخرى، فتكون ممكنة، وهذا باطل من تلك الجهة، لا من الجهة التي ذكروها؛ فإن ماهية واجب الوجود لا تكون ممكنة الوجود؛ إذ هو جمع بين النقيضين.

الوجه الرابع: قوله: "ولا يجوز أن يكون علة الأمر العارض غيرهما؛ لأنه يلزم أن يكون واجب الوجود مفتقرًا إلى غيره، وهو محال؛ لأن واجب<sup>(٢٤٨)</sup> الوجود لا يفتقر إلى غيره"، يقال لك: إذا كان علة العارض غير [الوجود والوجوب]<sup>(٢٤٩)</sup>، وهما متفقان في [الوجود

(٢٤٤) [علة] + (ص).

(٢٤٥) (ص): [وجود الوجوب].

(٢٤٦) (ص): [ولا].

(٢٤٧) [فإن كان ذلك عارضًا للذات] + (ص).

(٢٤٨) (ص): [وجوب].

(٢٤٩) (ص): [وحد الوجوب].

والجواب<sup>(٢٥٠)</sup>، فمعلوم أنهما اتفقا في المطلق لا في المعين، فالعارض يكون معيّنًا لا مطلقًا، وحينئذ فعلته<sup>(٢٥١)</sup> المعين.

فإن قيل: إذا كان الوجود الواجب موقوفًا على الماهية، صار محتاجًا [اعتراض: معنى كونه معلولًا توقف واجب الوجود على ماهيته، والجواب عنه من وجهين]

قيل: الجواب عن هذا من وجهين<sup>(٢٥٣)</sup>:

أحدهما: أنك إذا جعلت هذا معنى المعلول؛ لم يكن في دليلك ما ينفي هذا؛ لأنك قلت: لا يجوز أن تكون الماهية أو صفة من صفاتها سببًا للوجود؛ لأن العلة متقدمة بالوجود على المعلول، ولو كانت إحدهما أو كلاهما علة للوجود<sup>(٢٥٤)</sup> لزم أحد المحالين: إما كون الشيء متقدمًا بالوجود على نفسه، وإما كونه موجودًا مرتين؛ وذلك أن العلة إذا كانت متقدمة بالوجود على المعلول، والتقدير أن الوجود الواجب معلول؛ لزم<sup>[١٠٢/ظ]</sup> أن يكون وجود الماهية متقدمًا على الوجود الواجب، فإن كان وجود ماهية الواجب غير الوجود الواجب؛ لزم أن يكون للواجب وجود ثانٍ، وإن كان هو إياه؛ لزم أن يكون وجوده قبل وجوده، فيكون متقدمًا على نفسه، فهذا تقدير ما ذكره السائل. وهو كلام صحيح في بيان امتناع أن يكون للوجود الواجب موجب له، <أو> فاعل له، أو مقتض له، أو علة فاعلية له، ونحو ذلك من الأسماء التي يعبر بها عن المقصود هنا، ولكن هذه الحجة لا تنفي أن يكون للوجود الواجب لوازم لا يتحقق إلا بها، وهي شروط له لا يتحقق الوجود الواجب إلا بها، فإن اللوازم والشروط لا يجب أن تتقدم على الملزوم والمشروط بالوجود، بل يجوز أن تقارنه، سواء علم أنها

(٢٥٠) (ص): [وجود الجواب].

(٢٥١) (ص): [فعله].

(٢٥٢) (ص): [يكون به].

(٢٥٣) (ص): [وجوه].

(٢٥٤) (ص): [للولجوب].



شروط بالعقل أو بالشرع كاشتراط الحياة للعلم والقدرة، واشتراط العلم للإرادة، واشتراط الذات للصفات، وكاشتراط كون المكلف عالمًا قادرًا، ونحو ذلك. وحيث وجب على العبد أن يحصل الشروط قبل الفعل، كما يجب عليه أن يتطهر قبل الصلاة أو يستقبل القبلة، فالشرط في نفس الأمر ما يقارن الصلاة، وأما ما يتقدمها فإنما أتى به؛ لأنه لا يمكنه أن يأتي به مقارنًا، فصار من باب: ما لا يتم الواجب إلا به.

وأما ما يسميه النحويون "شرطًا" و"جزاء"؛ فذلك اصطلاح آخر؛ فإن الشرط هناك مستلزم للمشروط، يلزم من وجوده وجوده، فما سمته [١٠٣/و] النحاة شروطًا -وهو في المعنى علل ملزومة- ليست من هذا الباب.

وحينئذ فإذا كانت الماهية شرطًا لازمًا لم يجب أن تكون متقدمة عليه بالوجود، وإذا لم تكن متقدمة عليه بالوجود وكان وجودها وجوده<sup>(٢٥٥)</sup>؛ لم يلزم أن يكون الشيء متقدمًا بالوجود على نفسه، واعتبر ذلك بالماهية الممكنة على رأي هؤلاء المتفلسفة المشائين أتباع أرسطو كابن سينا وذويه، فإنها عندهم لا تنفك عن وجودها في الخارج، كما لا ينفك وجودها عنها<sup>(٢٥٦)</sup>، ولا يقولون: إنها علة لوجودها ولا متقدمة عليه بالوجود، بل هي ووجودها عندهم متلازمان، كما يقولون مثل ذلك في المادة والصورة، فهم إذا قالوا في الماهية الواجبة مثل قولهم في الممكنة كما اختاره من وافقهم على قولهم في الممكنة مثل أبي عبد الله ابن الخطيب وأمثاله؛ كان قول ابن الخطيب وأمثاله خيرًا من قولهم، والأمر كذلك؛ إذ هو أقرب منهم إلى الإسلام والسنة. ففي الجملة ما ذكره من الدليل إنما ينفي أن يكون وجوده قبل وجوده أو وجوده مكرّرًا، وذلك إنما

(٢٥٥) (ص): [وجودها].

(٢٥٦) انظر: "شرح الإشارات والتنبيهات"، نصير الدين الطوسي (ت٦٧٢هـ)، ٢/٥٧٦؛ "شرح الأصول والجمل من مهمات العلم والعمل"، عز الدولة ابن كمونة (ت٦٨٣هـ)، [١٧٢/و].

يكون إذا قيل لوجوده<sup>(٢٥٧)</sup> علة<sup>(٢٥٨)</sup> موجودة، فإذا لم يقدر قبل وجوده علة لوجوده؛ زال هذا المحذور -ولله الحمد-.

والشروط واللوازم لا يجب أن تتقدم الشروط الملازم كما في ماهية الممكنات ووجودها، وكما في المادة والصورة، وكما في الصفات اللازمة مع الموصوف كالحيوانية أو الإنسانية، بل والضحكية مع الإنسان؛ فإن [١٠٣/ظ] وجود كل منهما شرط في الآخر ولازم له، ولا يجب أن يتقدم وجوده على وجوده، بخلاف ما لو جعل أحدهما علة فاعلية للآخر، فإن هذا يكون ممتنعاً.

الوجه الثاني -في الجواب-: أنك إذا<sup>(٢٥٩)</sup> عنيت بكونه معلولاً: كون وجوده متوقفاً على الماهية؛ لم يكن مرادك بلفظ "علة": العلة الفاعلة، بل أعم من الفاعلية.

ولا ريب أن لفظ العلة يقع في اصطلاحهم على: الفاعل والغاية، وهما منفصلان عن المعلول، ويقع في اصطلاحهم على: الصورة والمادة وما هو أعم من المادة كالقابل والمحل<sup>(٢٦٠)</sup> -وإن لم يسموه مادة-، فالجواهر هي محالُّ الأعراض، وليست مواداً لها، فينبغي أن يعبر باللفظ الأعم، وهو القابل والمحل، بل أعم من ذلك كالشرط<sup>(٢٦١)</sup>، وحينئذ فإذا عنوا بلفظ "علة" العلة الفاعلة، <أو ما هو أعم منها> كالغاية والشرط ونحو ذلك؛ فهم لم<sup>(٢٦٢)</sup> يقيموا دليلاً على أن الوجود الواجب لا يكون معلولاً بهذا التفسير؛ لا في كلام السائل، ولا في كلام غير السائل، بل ولا أحد من الناس أقام دليلاً على أن الوجود الواجب يمتنع أن يكون له

(٢٥٧) (ص): [وجوده].

(٢٥٨) [له] + (ص).

(٢٥٩) × في (ص).

(٢٦٠) (ص): [المحل].

(٢٦١) (ص): [الشرط].

(٢٦٢) (ص): [لا].

مثل ذلك، وإن علم انتفاء ذلك عنه فيكون بدليل منفصل، لا من جهة كون الوجود واجبًا.

وهؤلاء المتفلسفة ليس لهم فيما يعتمدونه من السلب والنفي والتنزيه والتوحيد إلا ما يجعلونه من لوازم الوجود الواجب، فجميع ما ينفونه عنه إنما نفوه؛ لأن <عدم> نفيه يستلزم عندهم أن لا يكون واجب الوجود، [وواجب الوجود]<sup>(٢٦٣)</sup> قد تحقق، فكل ما استلزم نفي المحقق كان منتفياً، وكل ما لزم من وجوب الوجود نفيه كان منتفياً.

[١٠٤/و] المتفلسفة ليس لهم فيما يعتمدونه من النفي والتوحيد إلا ما يجعلونه من لوازم الوجود الواجب، ويبحث التركيب عندهم

وبهذا نفوا أن يكون مركبًا تركيب الصفات كتركيب النوع من الجنس والفصل، أو تركبًا أعم من ذلك كالتركيب من الخاصة والعرض العام، أو تركب الموصوف من الذات <والصفات>، أو تركيب القدر كتركب الجسم من المادة والصورة على رأي، أو من الجواهر المنفردة على رأي، فلا ينقسم بالفعل والوهم، ولا ينقسم بالمادة والصورة، أو التركب من الماهية والوجود<sup>(٢٦٤)</sup>، فهذه الأنواع الخمسة أو الستة أو السبعة من أنواع التركبات في اصطلاحهم ينفونها عنه<sup>(٢٦٥)</sup>، قالوا: وقد شهد العقل الصريح

(٢٦٣) (ص): [ووجوب الواجب].

(٢٦٤) (و) التركيب يقع عندهم... على خمسة أنواع، أحدها: تركيب الموجود من الوجود والماهية، والثاني: تركيب الحقيقة من الأمور العامة والخاصة: كالوجود العام، والوجوب الخاص، والثالث: تركيب الذات الموصوفة من الذات والصفات، والرابع: تركيب الذات القائمة بنفسها، المبينة لغيرها المشار إليها: من الجواهر المنفردة التي يقال: إنها مركبة منها، والخامس: تركيبها من المادة والصورة التي يقال: إنها مركبة منها). "درء"، ١٤٢/٥.

(٢٦٥) (و) المركب المعقول هو ما كان مفترقًا فركبه غيره، كما تركيب المصنوعات من الأطعمة والثياب والأبنية ونحو من أجزائها المفترقة. والله تعالى أجل وأعظم من أن يوصف بذلك! بل من مخلوقاته ما لا يوصف بذلك! ومن قال ذلك فكفره وبطلان قوله واضح. وقد يقال المركب على ما له أبعاد مختلفة كأعضاء الإنسان وأخلاقه، وإن كان خلق كذلك مجتمعًا لكنه يقبل التفريق والانفصال والانقسام والله مقدس عن ذلك. وقد يقال المركب على ما يقبل التفريق والانفصال وإن كان شيئًا بسيطًا كالماء والله مقدس عن ذلك. فهذا هو التركيب المعقول في اللغة والاصطلاح، فأما المركب في اللغة =



بأن الوجود ينقسم إلى: ما يكون واجباً في ذاته، وإلى ما يكون ممكناً في ذاته. وكل ممكن إنما يُرجح جانب منه بمرجح، فإما أن تذهب الممكنات إلى غير النهاية، أو تقف على واجب بذاته غير ممكن، لكنها لو ذهبت إلى غير النهاية لما وجدت؛ إذ كان يتوقف وجود كل ممكن على سبق وجود مرجحه، وذلك محال؛ فلا بد أن يقف على واجب الوجود بذاته، ثم الواجب بذاته لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ يجتمع منها واجب الوجود، ولا أجزاء كمية كالمادة والصورة<sup>(٢٦٦)</sup>، ولا <صفات> كالجنس والفصل؛ فإن المبادئ يجب أن تكون سابقة على ذات واجب الوجود، ويكون واجباً بها لا بذاته، وقد فرضنا الواجب لذاته، [فهذا خلف.

[١٠٤/ظ]

وسلكوا في نفي واجبين مسلماً آخر - غير الذي ذكره السائل لكنه من جنسه وأصلهما واحد-: فإننا لو قدرنا اثنين واجبي الوجود اشتراكاً في كون السائل

[ذكر مسلك آخر لهم في التوحيد غير الذي ذكره السائل]

= فهو الأول خاصة، ولكن هذا المعنى لم يريدوه بلفظ المركب. والثاني والثالث قد يسميه طائفة من أهل العلم مركباً، فأما الذات المتصفة بصفات لازمة لها التي لها حقيقة تمتاز بها عن سائر الحقائق وتباين غيرها من الموجودات من غير أن يجوز عليها تفريق وتبعيض وتجزئة وتقسيم؛ فهذه لو قدر أنها مخلوقة لم تكن مما يسمى مركباً في اللغة المعروفة والاصطلاح. وإذا سمى مسم هذه مركباً؛ كان إما غلطاً في عقله؛ لاعتقاده اشتمالها على حقيقتين: وجودها وحقيقتها المغايرة لوجودها، أو على حقيقتين: ذات قائمة بنفسها معقولة مستغنية عن صفاتها، وصفات زائدة عليها قائمة بها، أو على جواهر منفردة أو معقولة أو نحو ذلك من الأمور التي يشتبه طائفة من الناس ويسمونها تركيباً. وجمهور العقلاء يخالفونهم في إثبات ذلك فضلاً عن تسميته تركيباً. ولو سلم لهم ثبوت ما يدعونه لم تكن تسميته مركباً من اللغة المعروفة بل هو وضع اصطلاحاً عليه؛ فإن الجسم الذي له صفات كالتفاحة التي لها لون وطعم وريح لا يعرف في اللغة المعروفة إطلاق كونها مركبة من لونها وطعمها وريحها ولا تسمية ذلك أجزاء لها، ولا يعرف في اللغة أن يقال: إن الإنسان مركب من الطول والعرض والعمق، بل ولا أنه مركب من حياته ونطقه إلى أمثال ذلك من الأمور التي يسميها من يسميها من أهل الفلسفة والكلام تركيباً إما غلطاً في المعقولات وإما اصطلاحاً انفردوا به عن أهل اللغات). "درء"، ١٤٥/٥-١٤٧.

(٢٦٦) انظر: "مصارعة الفلاسفة"، تاج الدين الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، ٢٤. وقارن: "تهافت الفلاسفة"، الغزالي (ت٥٠٥هـ)، ١٤٩.



كل منهما واجب الوجود، فلا بد أن ينفصل أحدهما عن الآخر بفصل يخصه، فيكون وجوب الوجود مشتركاً فيه، وهو ذاتي لهما، فيكون جنساً، وما يخص أحدهما دون الثاني فصلاً، وتكون ذاته مترتبة منهما، ويجب أن تكون<sup>(٢٦٧)</sup> الأجزاء متقدمة بالذات على ذاته، فيكون متأخراً عنها بالذات، فيكون واجباً بها لا بنفسه، هذا<sup>(٢٦٨)</sup> خلف. فنوع واجب الوجود سواء أطلق إطلاقاً أو خصص تخصيصاً<sup>(٢٦٩)</sup> لا يجوز أن يكون إلا واحداً، فوجوده وحدته، ووجوبه حقيقة وحدته، ووحدته تخصصه وتعيينه من غير أن يتميز وجوب عن وجود، ووجود عن ماهية وحقيقة.

[مناقضة  
الفلاسفة  
لتوحيدهم]

فهذا توحيد الفلاسفة، أعني: الفلاسفة المشائين أتباع أرسطو الذين ينصر ابن سينا وأمثاله طريقتهم، وإلا فالفلاسفة أنواع مختلفون اختلافًا كثيراً أعظم من اختلافات كل طائفة، فما من ملة - وإن بدلت دينها كاليهود والنصارى ومشركي العرب - إلا واختلافهم أقل من اختلاف الفلاسفة، ثم مع هذا التوحيد يتناقضون<sup>(٢٧٠)</sup> بإثبات كثرة وتعدد، ويدعون مع ذلك أن ذلك كله يرجع إلى: سلب، أو إضافة، أو مركب من سلب وإضافة، فيجمعون بين النقيضين، أو يخالفون العقل الصريح الذي لم يكذب قط، مع مخالفتهم الأنبياء والمرسلين، فيقولون: إنه عاقل ومعقول وعقل، وإنه عاشق ومعشوق، ولذيد وملتذذ، ويقولون: إن له عناية، بل قد يقولون: إنه مريد وقادر وحي وعالم وقديم وباق، ويقولون: موجود وواجب، وقد يقولون - أيضاً - : هو جوهر، وقد لا يقولون ذلك، ويقولون: إنه جواد، ويقولون: إنه خير محض.

[١٠٥/و]

والمقصود هنا: أن مستندهم في كل ما ينفونه عنه من حق وباطل إنما

(٢٦٧) (ص): [يكون].

(٢٦٨) (ص): [فهو].

(٢٦٩) (ص): [تخصيصاً].

(٢٧٠) (ص): [يتناقضون].

هو وجوب<sup>(٢٧١)</sup> الوجود، وقد يكون نفيمهم حقًا، وقد يكون باطلًا، فهم إذا نفوا واجبين: ضمنوا هذا الكلام أنه لا يكون له صفات، وضمنوا أنه ليس للعالم فاعل غيره، فهذا الثاني حق، وهو توحيد الربوبية، لكن دليلهم عليه باطل، وما بنوه عليه من نفي الصفات باطل، فهم يلبسون الحق بالباطل، فهم إذا أثبتوا وجودًا واجبًا قالوا الحق، بل وأثبتوه بحق، وإن كان قد نازعهم طائفة في صحة طريقهم فيه، وإذا قالوا: إنه ليس للعالم مبدعان قالوا الحق، لكن لم يثبتوه، وإذا نفوا الصفات قالوا الباطل، وتناقضوا في ذلك ولم يثبتوه بحجة.

[كل ما ينافي  
وجوب وجوده  
يكون نفيمه عنه  
حقًا، ولكن  
هذا لا ينفي أن  
يكون للواجب  
أمور يستلزمها  
لا يوجد إلا بها]

ولا ريب أن كل ما ينافي وجوب وجوده يكون نفيمه عنه حقًا، ووجوب وجوده ينفي أن يكون<sup>(٢٧٢)</sup> وجوده مفتقرًا إلى شيء، مع أن ذلك الشيء مستغن عنه، فإننا إذا قدرنا شيئًا مستغنيًا عنه وهو لا يوجد إلا به؛ لم يكن وجوده ابنفسه فقط، بل وبذلك الغير، أما إذا قدرنا ما هو مفتقر<sup>(٢٧٣)</sup>

[١٠٥/ظ]

إلى الواجب لا يستغني عنه البتة، والواجب بنفسه مستلزم له؛ لم يكن وجوب الوجود مانعًا لذلك؛ فإنه وجوده بنفسه، لكن نفسه استلزمت أمورًا لا يوجد إلا بها، بل هؤلاء المتفلسفة المشاؤون يزعمون أن العالم لازم له لا ينفك عنه، ولا يمكن وجوده<sup>(٢٧٤)</sup> بدون وجود العالم، ومع هذا فهو واجب بنفسه، فإذا جعلوه مستلزمًا لأمر منفصلة عنه، ولم يقدر ذلك في وجوب وجوده<sup>(٢٧٥)</sup> عندهم، فكيف يقدر في وجوب وجوده أن يكون مستلزمًا لما لا ينفصل عنه؟! وإن جاز أن يقال: هو فقير إلى لوازمه فليكن فقيرًا إلى العالم، وتلك اللوازم إذا سميت شروطًا أو صفات أو أجزاء أو أغيارًا كانت هذه كلها عبارات، وإذا عُرفت الحقائق العقلية لم يبال العاقل

(٢٧١) (ص): [واجب].

(٢٧٢) xx في (ص).

(٢٧٣) (ص): [مفتقرًا].

(٢٧٤) (ص): [وجود].

(٢٧٥) (ص): [وجود].

بكثرة العبارات، وأهل الضلالة أكثر ما يلبسون على الجهال بعبارات  
مشبهة هائلة، فإذا حققها العارف وجدها فارغة من المعنى تستحق أن يقال  
لها: "أسمع جعجعة ولا أرى طحناً" (٢٧٦).

وإذا كان كذلك وقيل: إن وجوده مستلزم لماهيته أو لصفات له أو  
نحو ذلك من اللوازم؛ لم يكن وجوب الوجود مانعاً من ذلك؛ لأن هذه  
الأمر ليست مستغنية عنه، ولا علة فاعلة له، ووجوب وجوده بنفسه ينفي  
[١٠٦/و] أن يكون له فاعل أو علة فاعلة، سواء كانت تلك العلة أو الفاعل معلولاً  
له، أو لم تكن:

- فإذا لم تكن معلولاً له؛ فالأمر ظاهر، فمن كان له فاعل مستغن عنه؛  
كان ممكناً بنفسه ليس له من الوجوب بنفسه شيء، وهذا حال الممكنات  
كلها معه سبحانه وتعالى؛ فإن لها فاعلاً مستغنياً عنها، فهو ربها  
ومالكها، وهي مخلوقة له ومربوبة ومملوكة، والله الغني، وما سواه فقير  
إليه.

- وإن قُدر أن فاعله أو علتة مفعول له أو معلول بحيث يكون كل منهما علة  
للآخر ومعلولاً؛ كان هذا أيضاً ممتنعاً؛ لأن العلة والفاعل متقدم بالوجود  
على المفعول المعلوم، فيلزم أن يكون هذا قبل ذاك، وذاك قبله، فيكون  
الشيء قبل ما هو قبله، وبعد ما هو بعده، فيلزم أن يكون موجوداً معدوماً  
أربع مرات، والشيء لا يجوز أن يكون علة فاعلة لنفسه، ولا فاعلاً  
لنفسه؛ لأنه يستلزم أن يكون قبل نفسه، فيكون موجوداً معدوماً معاً،  
وبهذا يبطل أن تكون ماهيته، أو نفسه، أو ذاته، أو ما يعبر بنحو هذه  
العبارات عنه؛ علة فاعلة لوجود نفسه فهذا حق لا ريب فيه؛ فقد تبرهن:  
أن وجوب وجوده ينفي أن يكون له علة فاعلة، سواء كانت معلولاً له،  
أو لم تكن (٢٧٧).

(٢٧٦) انظر: "مجمع الأمثال"، الميداني (٥١٨هـ)، ١/١٦٠.

(٢٧٧) (ص): [يكن].

ونحن نقول أيضًا: إن وجوب وجوده بنفسه ينفي أن يكون محتاجًا إلى ما هو مستغن عنه، فإنه إذا قدر أن أمرًا ما من وجوده ليس من لوازم نفسه بل متوقف على شيء مستغن عنه؛ لم يكن وجوده بنفسه، بل به [١٠٦/ظ] وبذلك الشيء الغني عنه، فيميز به <sup>(٢٧٨)</sup> وجوده عن العلة الفاعلة، وعن الشروط المستغنية عن وجوده من لوازم وجوده الواجب بنفسه.

أما لوازمه التي تلزم وجوده، وتسمى شروطًا لوجوده أو سببًا أو علة لا بمعنى الفاعل، بل بمعنى الشرط ونحوه؛ فليس في وجوب الوجود ما ينافي هذا، بل إذا قيل: إن صفاته واجبة الوجود، وأنها مع ذلك محتاجة إلى محل وقابل هو الموصوف؛ لم يكن توقفها على المحل والقابل مانعًا من وجوبها، وإنما المانع من وجوبها توقفها على الفاعل كما تقدم، والموصوف ليس فاعلاً مبدعاً للصفة، بل هو محل قابل لها.

وهذا مما يندفع به تلبسهم في نفي الصفات وقولهم: < إما > أن الصفات ممكنة والذات علة فيكون الشيء < الواحد > فاعلاً <sup>(٢٧٩)</sup> < وقابلًا >، أو واجبة فيلزم تعدد الواجب <sup>(٢٨٠)</sup>؛ فإن فساد هذا يعلم من وجوه، لكن المقصود هنا: أن الصفات القائمة بالموصوف ليست الذات علة فاعلة لها، ولا صفة الموصوف اللازمة له تكون مفعولة له، ولا معلولة <sup>(٢٨١)</sup> لعل فاعلة، بل إذا قيل: هي معلولة بعلة قابلة، بمعنى: أنه لا بد لها من محل والذات محلها؛ أمكن ذلك، فإذا قيل بوجوبها مع الذات لم يكن لهم دليل على نفيها؛ إذ قد بينا أنه لا حجة على نفي تعدد الواجب؛ فإن الذات لا بد لها من الصفات، والصفات لا تقوم إلا بالذات، فهذان <sup>(٢٨٢)</sup> متلازمان ليس أحدهما مفتقرًا إلى الآخر والآخر [١٠٧/و]

(٢٧٨) كذا في (ص)!

(٢٧٩) (ص): [فاعله].

(٢٨٠) انظر: "تحرير الدلائل وتقرير المسائل"، أثير الدين الأبهري (ت-٦٦٣هـ)، ١٢٨.

(٢٨١) (ص): [معلولا].

(٢٨٢) (ص): [فهذا].



مستغن عنه حتى يقال أن وجوبه ينافي ذلك، ونحن لا نرضى هذا الرد؛ فإنه قد يقال: وصف الصفات بالوجوب بالنفس<sup>(٢٨٣)</sup> دون الذات ممتنع لأمر آخر، وهو امتناع واجبين كل منهما مفتقر إلى الآخر، فإنه إذا قيل: إن الذات واجبة بنفسها، والصفات واجبة بنفسها، وكل منهما متوقف على الآخر؛ كان توقف كل منهما على الآخر مانعاً من أن يكون وجوبه بنفسه فقط، بل بنفسه وبذلك الآخر؛ فلهذا كان التحقيق أن يقال: الواجب بذاته هو الذات الموصوفة بالصفات، ولا يوصف أحدهما بأنه واجب الوجود بنفسه، مع أن في مسألة الذات والصفات تحقيقاً ليس هذا موضعه، فإننا قد بينا في غير هذا الموضع<sup>(٢٨٤)</sup> أن تقدير ذات خالية عن صفات أمر ممتنع؛ كتقدير وجود مطلق لا يتعين، وأنه ليس في الخارج ذات متميزة عن صفاتها حتى يقال: الصفات زائدة. ولكن الذهن يقدر ذلك، ثم ينظر: هل يمكن وجوده في الخارج أو لا يمكن؟ وذكرنا أن من قال من أهل الإثبات أن الصفات زائدة على الذات فإنما قال ذلك؛ لأن النفاة من الجهمية المعتزلة والفلاسفة ونحوهم قالوا بإثبات ذات بلا صفات، فقال هؤلاء: له صفات زائدة على الذات، أي: على ما أثبتوه من الذات؛ أي: نحن نزيد في الإثبات على ما أثبتموه أنتم؛ فإنه ليس في نفوسكم ما تثبتونه إلا ذاتاً مجردة، ونحن نثبت ما يزيد على الذات المجردة، وأما في الخارج فلا يتصور وجود ذات بلا صفات، ولا صفات بلا ذات، كما لا يتصور وجود حيوان مطلق بشرط الإطلاق، أو جسم مطلق بشرط الإطلاق، أو إنسان مطلق بشرط الإطلاق.

إذا تبين ذلك، فقول القائل: "يسمى جميع الشروط واللوازم التي لا توجد إلا بها عللاً" وقوله<sup>(٢٨٥)</sup>: "إذا كان وجوده متوقفاً عليها كان

(٢٨٣) [ما] + (ص).

(٢٨٤) راجع: "درء تعارض العقل والنقل"، ٣٤/٥ - ٣٦؛ "الصفدية"، ١٠٩/١.

(٢٨٥) (ص): [ويقول].

معلولاً" هو بمنزلة قوله: "تسمى تلك الشروط واللوازم أغياراً، والواجب بنفسه لا يفتقر إلى غيره"، وبمنزلة قولهم: "لو كان له صفات لكان مركباً، والمركب مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً"، فهذه العبارات جميعها ألفاظ فيها إجمال واشتباه وإيهام، والذي قام البرهان على نفيه عن واجب الوجود لا يدل على مقصودهم الذي ينازعهم فيه المسلمون وسائر أهل الملل، بل ولا على مقصودهم الذي ينازعهم فيه الصفتية، بل ولا على مقصودهم الذي ينازعهم فيه من يقول بالجسم ونحوه من الصفتية.

[تفطن الغزالي

لكثير من

تليساتهم وأنه

أحسن في الرد

عليهم في أكثر

هذه المسائل

[١٠٨/و]

وأبو حامد الغزالي قد تفطن لكثير من تليساتهم في هذا المقام، وتكلم في تعجيزهم<sup>(٢٨٦)</sup> عن إقامة الدليل على استحالة إلهين، وتعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم، كما بيّن بطلان مذهبهم في نفي الصفات، وإبطال قولهم أن ذات الأول لا تنقسم بالجنس أو الفصل، وإبطال مذهبهم في أن الأول موجود بسيط بلا ماهية، مع أن الرد عليهم وبيان فساد قولهم يحتمل أكثر مما ذكره أبو حامد، وإن كانوا في بعض المواقف يقولون<sup>(٢٨٧)</sup>: إنه لم ينصفهم في المناظرة. كما أنه في مواضع قد يوافقهم على أصول باطلة، لكنه قد أحسن في الرد عليهم في أكثر هذه المسائل، وبيّن بما ذكره من فساد قولهم ما فيه عبرة لأولي الألباب.

[الواجب بنفسه

لا يفتقر إلى

علة فاعلة، ولا

إلى ما هو

مستغن عنه]

والمقصود هنا: أن الذي ثبت بالبرهان أنه ليس بممكن يقبل الوجود والعدم بذاته، بل نفسه واجبة الوجود لا تقبل العدم بوجه من الوجوه، فلا يكون له فاعل ولا علة فاعلة، ولا لازم له<sup>(٢٨٨)</sup> مستغن عنه؛ فإن اللازم<sup>(٢٨٩)</sup> المستغني عنه يكون وجوده موقوفاً عليه، فإذا كان مستغنياً عنه

(٢٨٦) (ص): [تعجزهم].

(٢٨٧) = ابن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ).

(٢٨٨) (ص): [لها].

(٢٨٩) (ص): [على] + (ص).

كان وجوده موقوفًا على ما هو مستغن عنه، فلا يكون وجوده بمجرد نفسه، بل لا بد له من ذلك الغني عنه.

[الـلـوازم  
المفتقرة إلى  
واجب  
الوجود؛  
فوجوب وجوده  
لا ينافيها]

وأما اللوازم المفتقرة إليه، فوجوب وجوده لا ينافيها، سواء سميت صفات أو أجزاء أو عللاً أو شروطًا أو غير ذلك من الأسماء؛ فإنها إذا كانت لا توجد إلا بوجود الواجب؛ لم يكن الوجود الواجب بنفسه ممكنًا يقبل الوجود والعدم، بل كان الوجود الواجب هو المقتضي لهذا كله. وهذا كله مخاطبة لهم على هذا التقدير الذي فرقوا فيه بين وجوده وماهيته<sup>(٢٩٠)</sup>،

[١٠٨/ظ]

وبينه وبين صفاته، وجعلهم إفيه ما هو مغاير له مفتقرًا إليه، وهذا عندنا ليس بمرضي، بل المرضي عندنا أن وجود كل موجود ليس زائدًا على ماهيته، ولكن إذا بيّنا فساد قولهم على هذا التقدير، وأن المعتزلة وأبا عبد الله الرازي وأمثاله خير منهم وأقرب إلى الصواب؛ كان هذا من العلم النافع لأولي الأبواب.

[لا يجوز  
وجود واجبين  
كل منهما مفتقر  
إلى الآخر]

وإذا تبين أن الواجب بنفسه لا يفتقر إلى علة فاعلة، ولا إلى ما هو مستغن عنه؛ لم يتصور وجود واجبين بأنفسهما يكون أحدهما مفتقرًا إلى الآخر، وكذلك لا يجوز وجود واجبين كل منهما مفتقر إلى الآخر؛ لأن ذلك يقتضي كون كل منهما واجبًا بنفسه ليس بواجب بنفسه، وهو تناقض! وأن وجود كل منهما بنفسه يقتضي استغناءه عن الواجب الآخر، وافتقاره إليه ينافي هذا الاستغناء، فيلزم أن يكون كل منهما غنيًا بنفسه ليس بغني بنفسه، مفتقرًا إلى الغني الآخر ليس مفتقرًا إلى الغني الآخر، وهذا تناقض مكرر، فأما وجود واجب مستلزم لأمر لا يوجد إلا مع وجودها؛ فليس بممتنع.

[ذكر منازعة  
الغزالي  
للفلاسفة في  
امتناع أن  
يتوقف واجب  
على واجب  
آخر، وذكر  
كلامه]

والمراتب هنا ثلاث<sup>(٢٩١)</sup>: إما افتقار الواجب إلى علة فاعلة؛ فهذا لا

(٢٩٠) قارن: "شرح الإشارات والتنبيهات"، نصير الدين الطوسي (تـ ٦٧٢هـ)، ٥٧٦/٢ وما بعدها.

(٢٩١) لم تذكر المرتبة الثالثة، ولعلها: (أن يكون كل منهما مفتقرًا للآخر).

ريب في امتناعه، وإما توقف الواجب على واجب آخر؛ فقد نازعهم أبو حامد في جواز هذا، وربما كان نزاعه لهم فيه لفظيًا، كما قال في مسألة الصفات<sup>(٢٩٢)</sup> -وهي المسألة السادسة-: (اتفقت الفلاسفة -يعني المشائين- على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول، كما [١٠٩/و] اتفقت المعتزلة عليه<sup>(٢٩٣)</sup>، وزعموا أن هذه الأسامي وردت شرعًا، ويجوز إطلاقها لغة، ولكن ترجع إلى ذات واحدة، كما سبق، ولا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته، كما<sup>(٢٩٤)</sup> يجوز في حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا [وصفًا لنا زائدًا]<sup>(٢٩٥)</sup> على ذاتنا، وزعموا أن ذلك يوجب كثرة؛ لأن هذه الصفات لو طرأت علينا لكننا نعلم أنها زائدة على الذات؛ إذ تجددت، ولو [قُدر مقارنة]<sup>(٢٩٦)</sup> لوجودنا من غير تأخر؛ لما خرج عن كونه زائدًا على الذات بالمقارنة، فكل<sup>(٢٩٧)</sup> شيئين إذا طرأ أحدهما على الآخر عُلِمَ أن هذا ليس ذلك، [وذاك ليس هذا]<sup>(٢٩٨)</sup>، فلو اقترنا -أيضًا- عَقْل كونهما شيئين، فإِذَا لا تخرج<sup>(٢٩٩)(٣٠٠)</sup> هذه الصفات -بأن تكون مقارنة لذات الأول- عن أن تكون أشياء<sup>(٣٠١)</sup> سوى الذات، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود، وهو محال؛ فلهذا أجمعوا على نفي الصفات.

(٢٩٢) سيشرع المؤلف في النقل عن كتاب "تهافت الفلاسفة" لأبي حامد الغزالي (تـ ٥٠٥هـ)، وسوف نقابل ما نقله على النص المطبوع، الذي نشر بتحقيق: موريس بويج، وسنرمز له بـ(تهافت).

ونود أن ننبه إلى أن بعض ما ورد في (ص) قد ورد في بعض نسخ التهافت الأخرى، والفروق التي أشرنا لها هي ما أثبتته محقق الكتاب في المتن.

(٢٩٣) (تهافت)، وفي (ص): [عله].

(٢٩٤) [لا] + (ص)، وليس في (تهافت).

(٢٩٥) (تهافت)، وفي (ص): [وصفاتنا زائدة].

(٢٩٦) (تهافت)، وفي (ص): [قدرت مقارنة].

(٢٩٧) (تهافت)، وفي (ص): [وكل].

(٢٩٨) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).

(٢٩٩) (تهافت)، وفي (ص): [يخرج].

(٣٠٠) [عن] + (ص)، وليس في (تهافت).

(٣٠١) (تهافت)، وفي (ص): [شياء].



فيقال لهم: وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه وأنتم مخالفون لكافة<sup>(٣٠٢)</sup> المسلمين -سوى المعتزلة- فما البرهان عليه؟

فإن قول القائل: الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة؛ يرجع إلى أنه يستحيل<sup>(٣٠٣)</sup> كثرة الصفات، وفيه النزاع، وليس [استحالته معلومة]<sup>(٣٠٤)</sup> بالضرورة، فلا بد من البرهان. ولهم مسلكان: الأول: قولهم: البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف إذا<sup>(٣٠٥)</sup> [١٠٩/ظ] لم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا، فإما أن يستغني كل واحد عن الآخر في وجوده، أو يفتقر كل واحد إلى الآخر، أو يستغني واحد عن الآخر ويحتاج الآخر، فإن فُرض كل واحد مستغنياً [عن الآخر]<sup>(٣٠٦)</sup>؛ فهما واجبا الوجود، وهو<sup>(٣٠٧)</sup> التثنية المطلقة، وهو محال، وإما أن يحتاج كل منهما إلى الآخر فلا يكون [كل]<sup>(٣٠٨)</sup> واحد منهما واجب الوجود؛ إذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته، وهو مستغن من كل وجه عن غيره، فما احتاج إلى غيره فذلك الغير علة؛ إذ لو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده، فلا يكون وجوده من ذاته، بل من غيره، وإن قيل: أحدهما يحتاج دون الآخر، فالذي يحتاج معلول، والواجب الوجود هو الآخر، ومهما كان معلولاً افتقر إلى سبب، فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب<sup>(٣٠٩)</sup>.

قال<sup>(٣١٠)</sup>: (والاعتراض على هذا أن يقال: المختار من هذه الأقسام

(٣٠٢) (ص)، وفي (تهافت): [من كافة].

(٣٠٣) (تهافت)، وفي (ص): [مستحيل].

(٣٠٤) (تهافت)، وفي (ص): [استحاله معلوما].

(٣٠٥) (تهافت)، وفي (ص): [إذا].

(٣٠٦) [...] - (تهافت)، وهو في (ص).

(٣٠٧) (تهافت)، وفي (ص): [وهي].

(٣٠٨) [...] - (تهافت)، وهو في (ص).

(٣٠٩) "تهافت الفلاسفة"، ١٦٣-١٦٥.

(٣١٠) لا يزال كلام أبي حامد الغزالي متصلاً.

هو القسم الأخير<sup>(٣١١)</sup>، ولكن إبطالكم القسم الأول، وهو<sup>(٣١٢)</sup> التثنية المطلقة، قد بيّنا أنه لا برهان لكم عليها في المسألة التي قبل هذه<sup>(٣١٣)</sup>، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسألة وما بعدها، فما هو فرع هذه المسألة كيف تبنى<sup>(٣١٤)</sup> هذه المسألة عليه؟!

ولكن المختار أن يقال: الذات في [قوامها غير محتاجة]<sup>(٣١٥)</sup> إلى الصفات، والصفة محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا.

[١١٠/و]

فيبقى قولهم<sup>(٣١٦)</sup>: المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود، فيقال: إن أردتم<sup>(٣١٧)</sup> بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية فلمَ قلتُم<sup>(٣١٨)</sup> ذلك؟ ولمَ استحال أن يقال: كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه، ولا فاعل لها؟ وإن أردتم<sup>(٣١٩)</sup> بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية<sup>(٣٢٠)</sup>؛ فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل، ولكنه مع هذا قديم ولا<sup>(٣٢١)</sup> فاعل له، فما المحيل لذلك<sup>(٣٢٢)</sup>؟

فإن قيل: واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية، فإذا سلم أن له علة قابلية فقد سلم كونه معلولاً.

(٣١١) (تهافت)، وفي (ص): [الآخر].

(٣١٢) (تهافت)، وفي (ص): [هو].

(٣١٣) (تهافت)، وفي (ص): [هذا].

(٣١٤) (ص)، وفي (تهافت): [تنبني].

(٣١٥) (ص)، وفي (تهافت): [قوامه غير محتاج].

(٣١٦) [أن] + (تهافت)، وليست في (ص).

(٣١٧) (ص)، وفي (تهافت): [أردت].

(٣١٨) (ص)، وفي (تهافت): [قلت].

(٣١٩) (ص)، وفي (تهافت): [أردت].

(٣٢٠) (تهافت)، وفي (ص): [فاعله].

(٣٢١) (ص)، وفي (تهافت): [لا].

(٣٢٢) (تهافت)، وفي (ص): [لهذا].

قلنا: تسمية الذات القابلة علة قابلية [من] (٣٢٣) اصطلاحكم، والدليل لم يدل على ثبوت واجب وجود (٣٢٤) بحكم اصطلاحكم، وإنما دل على إثبات [طرف ينقطع] (٣٢٥) به تسلسل العلل (٣٢٦) والمعلولات، ولم يدل [إلا] (٣٢٧) على هذا القدر، وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها، كما لا فاعل لذاته، ولكنها تكون متفرقة (٣٢٨) في ذاته، فليطرح لفظ واجب الوجود، فإنه [يمكن التلبس] (٣٢٩) فيه، فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة، فدعوى غيره تحكم!

فإن قيل: كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه (٣٣٠) في القابلية؛ إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم به (٣٣١)، وافتقر المحل -أيضاً-؛ إلزم التسلسل، كما لو افتقر كل موجود إلى علة، وافتقرت العلة -أيضاً- إلى علة (٣٣٢).

قلنا: صدقتم، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضاً، وقلنا: إن الصفة في ذاته، وليس ذاته قائماً بغيره، كما أن علمنا في ذاتنا وذاتنا محل له، وليس ذاتنا في محل، فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات؛ إذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات (٣٣٣)، بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة [بلا علة له ولا لصفته] (٣٣٤).

(٣٢٣) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).

(٣٢٤) (تهافت)، وفي (ص): [الوجود].

(٣٢٥) (تهافت)، وفي (ص): [طرق تقطع].

(٣٢٦) (تهافت)، وفي (ص): [العلة].

(٣٢٧) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).

(٣٢٨) (تهافت)، وفي (ص): [منفردة].

(٣٢٩) (ص)، وفي (تهافت): [يمكن التلبس].

(٣٣٠) (ص)، وفي (تهافت): [قطعها].

(٣٣١) (ص)، وفي (تهافت): [فيه].

(٣٣٢) (تهافت)، وفي (ص): [علية].

(٣٣٣) (تهافت)، وفي (ص): [الذات].

(٣٣٤) (تهافت)، وفي (ص): [فلا علة لها ولا لصفتها].

وأما العلة القابلية فلم<sup>(٣٣٥)</sup> ينقطع تسلسلها إلا على الذات، ومن أين يلزم أن ينتفي المحل حتى<sup>(٣٣٦)</sup> تنتفي العلة؟ والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع<sup>(٣٣٧)</sup> التسلسل، فكل<sup>(٣٣٨)</sup> طريق أمكن قطع التسلسل [به]<sup>(٣٣٩)</sup>؛ فهو وفاء بقضية البرهان الداعي إلى واجب<sup>(٣٤٠)</sup> الوجود، وإن أريد بواجب الوجود شيء سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع [التسلسل به]<sup>(٣٤١)</sup>؛ فلا نسلم أن ذلك واجب أصلاً، ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم<sup>(٣٤٢)</sup> لا علة لوجوده؛ اتسع لقبول [موجود]<sup>(٣٤٣)</sup> قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعاً<sup>(٣٤٤)</sup>.

ثم قال<sup>(٣٤٥)</sup>: (المسلك الثاني قولهم: إن العلم والقدرة فينا ليس داخلاً في ماهية<sup>(٣٤٦)</sup> ذاتنا، [بل هو عارض، وإذا أثبت هذه الصفات للأول لم يكن -أيضاً- داخلاً في ماهية ذاته]<sup>(٣٤٧)</sup>، بل كان عارضاً بالإضافة إليه، وإن كان دائماً له، فرب<sup>(٣٤٨)</sup> عارض لا يفارق أو يكون لازماً لماهيته<sup>(٣٤٩)</sup>، ولا يصير بذلك مقوماً لذاته، وإذا كان عارضاً كان

- 
- (٣٣٥) (ص)، وفي (تهافت): [لم].  
(٣٣٦) (تهافت)، وفي (ص): [حين].  
(٣٣٧) (تهافت)، وفي (ص): [اقطع].  
(٣٣٨) (تهافت)، وفي (ص): [كل].  
(٣٣٩) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).  
(٣٤٠) (تهافت)، وفي (ص): [وجوب].  
(٣٤١) (ص)، وفي (تهافت): [به التسلسل].  
(٣٤٢) [موصوف] + (ص)، وليس في (تهافت).  
(٣٤٣) [..] - (تهافت)، وهو في (ص).  
(٣٤٤) "تهافت الفلاسفة"، ١٦٥-١٦٨.  
(٣٤٥) لا يزال كلام أبي حامد الغزالي متصلاً.  
(٣٤٦) (تهافت)، وفي (ص): [ماهية].  
(٣٤٧) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).  
(٣٤٨) (ص)، وفي (تهافت): [ورب].  
(٣٤٩) (ص)، وفي (تهافت): [لماهية].



تابعًا للذات، وكان [الذات] <sup>(٣٥٠)</sup> سببًا <sup>(٣٥١)</sup> فيه؛ فكان <sup>(٣٥٢)</sup> معلولًا، فكيف يكون واجب الوجود؟! وهذا <sup>(٣٥٣)</sup> هو الأول مع تغيير عبارة.

فنقول: إن عنيتم بكونه تابعًا للذات وكون الذات سببًا له <sup>(٣٥٤)</sup> أن [الذات علة فاعلية له] <sup>(٣٥٥)</sup>، [وأنه مفعول] <sup>(٣٥٦)</sup> للذات؛ فليس كذلك؛ فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة [إلى ذاتنا؛ إذ ذواتنا] <sup>(٣٥٧)</sup> ليست بعلة فاعلية <sup>(٣٥٨)</sup> لعلمنا، وإن عنيتم أن الذات محل وأن الصفة لا تقوم <sup>(٣٥٩)</sup> بنفسها في غير محل؛ فهذا مسلم، فلم يمتنع هذا؟ فلئن <sup>(٣٦٠)</sup> يعبر عنه بالتابع أو العارض أو المعلول أو ما أراده المعبر؛ لم يتغير المعنى إذا لم يكن <sup>(٣٦١)</sup> المعنى سوى [أنه قائم] <sup>(٣٦٢)</sup> بالذات قيام الصفات <sup>(٣٦٣)</sup> بالموصوفات، ولم يستحل <sup>(٣٦٤)</sup> أن يكون قائمًا في ذات، وهو مع ذلك قديم ولا <sup>(٣٦٥)</sup> فاعل [له] <sup>(٣٦٦)</sup>، فكل <sup>(٣٦٧)</sup> أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة

---

(٣٥٠) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).

(٣٥١) × في (ص).

(٣٥٢) (تهافت)، وفي (ص): [وكان].

(٣٥٣) (تهافت)، وفي (ص): [هذا].

(٣٥٤) (تهافت)، وفي (ص): [فيه].

(٣٥٥) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).

(٣٥٦) (تهافت)، وفي (ص): [انها مفعوله].

(٣٥٧) (تهافت)، وفي (ص): [الى ذواتنا اذواتنا].

(٣٥٨) (ص)، وفي (تهافت): [فاعلة].

(٣٥٩) (تهافت)، وفي (ص): [يقوم].

(٣٦٠) (ص)، وفي (تهافت): [فبأن].

(٣٦١) (تهافت)، وفي (ص): [يمكن].

(٣٦٢) (تهافت)، وفي (ص): [أن يكون قائمًا].

(٣٦٣) (تهافت)، وفي (ص): [الصفة].

(٣٦٤) (ص)، وفي (تهافت): [يستحيل].

(٣٦٥) (تهافت)، وفي (ص): [لا].

(٣٦٦) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).

(٣٦٧) (تهافت)، وفي (ص): [وكل].

بتسميته ممكنًا وجائرًا وتابعًا ولازمًا ومعلولًا، وأن ذلك مستنكر، فيقال: إن أريد بذلك أن له فاعلاً؛ فليس كذلك، وإن لم يرد به إلا أنه لا فاعل له ولكن له محل هو قائم فيه؛ فليعبر عن هذا المعنى بأي عبارة أريد؛ فلا استحالة فيه.

وربما هولوا بتقبيح العبارة من وجه آخر، فقالوا: هذا يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجًا إلى هذه الصفات؛ فلا يكون غنيًا مطلقًا؛ إذ الغني المطلق من لا يحتاج إلى غير ذاته.

وهذا كلام وعظي في غاية الركاقة؛ فإن صفات الكمال لا تباين<sup>(٣٦٨)</sup> ذات الكامل حتى يقال: إنه محتاج<sup>(٣٦٩)</sup> إلى غيره، فإذا لم يزل ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجاً؟! أو كيف يجوز أن<sup>(٣٧٠)</sup> يعبر عن ملازمة الكمال بـ"الحاجة"، وهو كقول القائل: الكامل من لا يحتاج إلى كمال، فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ناقص؟! فيقال: إلا معنى لكونه كاملاً إلا وجود الكمال لذاته، فكذلك لا معنى [ظ/١١١] لكونه غنيًا إلا وجود الصفات المنافية للحاجات لذاته، فكيف تنكر صفات الكمال التي بها تتم الإلهية بمثل هذه التخيلات اللفظية؟!

فإن قيل: إذا أثبتتم ذاتاً وصفة وحلولاً للصفة بالذات؛ فهو تركيب، وكل تركيب يحتاج إلى مركب، ولذلك لم يحز أن يكون الأول جسمًا؛ لأنه مركب. قلنا: قول القائل: كل تركيب يحتاج إلى مركب، كقوله: كل موجود يحتاج إلى موجد، فيقال له: الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد، فكذلك<sup>(٣٧١)</sup> يقال: هو موصوف قديم ولا<sup>(٣٧٢)</sup> علة لذاته ولا لصفته، ولا

(٣٦٨) (تهافت)، وفي (ص): [سافى].

(٣٦٩) (تهافت)، وفي (ص): [يحتاج].

(٣٧٠) [يكون] + (ص)، وليس في (تهافت).

(٣٧١) (تهافت)، وفي (ص): [لذلك].

(٣٧٢) (تهافت)، وفي (ص): [لا].

لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة، وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون [هو]<sup>(٣٧٣)</sup> الأول؛ لأنه حادث من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى<sup>(٣٧٤)</sup> جسمًا، كما [سنلزمه عليكم]<sup>(٣٧٥)</sup> من بعد، وكل مسالكهم في هذه المسألة تخيلات.

ثم إنهم لا يقدرّون على رد جميع ما يشتونه إلى نفس الذات، فإنهم أثبتوا كونه عالمًا، ويلزمهم أن يكون ذلك زائدًا على مجرد الوجود، فيقال لهم: أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته؟ ومنهم<sup>(٣٧٦)</sup> من يسلم ذلك، ومنهم من قال: لا يعلم إلا ذاته، فأما الأول فهو الذي اختاره ابن سينا؛ فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان، ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغييرًا في ذات العالم، فنقول: [و/١١٢] علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها عين علمه بنفسه أو<sup>(٣٧٧)</sup> غيره؟ فإن قلتم: إنه غيره؛ فقد أثبتتم كثرة ونقضتم القاعدة، وإن قلتم: إنه عينه؛ لم تتميزوا عمن يدعي أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته، ومن قال ذلك سفيه<sup>(٣٧٨)</sup> في عقله، وقيل: حد الشيء الواحد أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات، فالعلم [بالشيء الواحد]<sup>(٣٧٩)</sup> لما كان [شيئًا]<sup>(٣٨٠)</sup> واحدًا استحال أن يتوهم في حالة واحدة موجودًا ومعدومًا، ولما لم يستحل في الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه دون علمه بغيره قيل: إن علمه بغيره غير علمه بنفسه؛ إذ لو

(٣٧٣) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).

(٣٧٤) (تهافت)، وفي (ص): [الأول].

(٣٧٥) (تهافت)، وفي (ص): [سنلزمه عليهم].

(٣٧٦) (تهافت)، وفي (ص): [منهم].

(٣٧٧) (تهافت)، وفي (ص): [أم].

(٣٧٨) (ص)، وفي (تهافت): [سفيه].

(٣٧٩) (تهافت)، وفي (ص): [الواحد بالشيء].

(٣٨٠) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).

كان هو هو؛ لكان نفيه نفيًا له، وإثباته إثباتًا له؛ إذ يستحيل أن يكون زيد موجودًا وزيد معدومًا، أعني: هو بعينه في حالة واحدة، ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم<sup>(٣٨١)</sup> بنفسه، وكذلك<sup>(٣٨٢)</sup> في علم الأول بذاته مع علمه بغيره؛ إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر، فهما<sup>(٣٨٣)</sup> إذًا شيئان، ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته، فلو كان الكل كذلك؛ لكان هذا<sup>(٣٨٤)</sup> التوهم محالًا، فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعرف غير ذاته؛ فقد أثبت كثرة لا محالة.

فإن قيل: هو لا يعلم الغير بالقصد الأول، بل يعلم ذاته مبدأ للكل<sup>(٣٨٥)</sup>، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني؛ إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ، فإنه حقيقة ذاته، ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره إلا ويدخل [١١٢/ظ] الغير في علمه بطريق التضمن واللزوم، ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم، وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات، وإنما يمتنع أن يكون في نفس الذات كثرة<sup>(٣٨٦)</sup>.

قال<sup>(٣٨٧)</sup>: (والجواب من وجوه:

الأول: أن قولكم أنه يعلم ذاته مبدأ تحكم، بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط، فأما العلم بكونه مبدأ يزيد<sup>(٣٨٨)</sup> على العلم بالوجود؛ لأن المبدئية<sup>(٣٨٩)</sup> إضافة للذات، ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم إضافته، ولو

(٣٨١) (تهافت)، وفي (ص): [علمه].

(٣٨٢) (ص)، وفي (تهافت): [كذا].

(٣٨٣) (تهافت)، وفي (ص): [وهما].

(٣٨٤) (تهافت)، وفي (ص): [هو].

(٣٨٥) (تهافت)، وفي (ص): [الكل].

(٣٨٦) "تهافت الفلاسفة"، ١٦٩-١٧٤.

(٣٨٧) لا يزال كلام أبي حامد الغزالي متصلًا.

(٣٨٨) (تهافت)، وفي (ص): [فيزيد].

(٣٨٩) (تهافت)، وفي (ص): [المبدأ فيه].



لم تكن المبدئية<sup>(٣٩٠)</sup> إضافة لتكثر ذاته، وكان له وجود ومبدئية<sup>(٣٩١)</sup>، وهما شيئان، وكما<sup>(٣٩٢)</sup> يجوز أن يعلم<sup>(٣٩٣)</sup> الإنسان ذاته ولا يعلم كونه معلولاً إلى أن يعلم؛ لأن كونه معلولاً إضافة له إلى علته<sup>(٣٩٤)</sup>، فكذلك كونه علة إضافة له إلى معلوله، فالإلزام قائم في مجرد قولهم: إنه يعلم كونه مبدأً؛ إذ فيه علم بالذات وبالمبدئية<sup>(٣٩٥)</sup>، وهو الإضافة، والإضافة غير الذات، فالعلم بالإضافة غير العلم بالذات، بالدليل الذي ذكرناه، وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالمبدئية<sup>(٣٩٦)</sup>، ولا يمكن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات؛ لأن الذات واحدة.

الوجه الثاني<sup>(٣٩٧)</sup>: أن قولهم: إن الكل معلوم له بالقصد الثاني؛ كلام غير معقول؛ فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره كما يحيط بذاته؛ كان له معلومان متغايران<sup>(٣٩٨)</sup>، وكان له علم بهما، وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم؛ إذ يقبل أحد المعلومين الفصل<sup>(٣٩٩)</sup> عن الآخر في الوهم، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم إبالآخر؛ إذ لو كان لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر، وليس ثم آخر مهما كان الكل واحداً، فهذا لا يختلف بأن يعبر<sup>(٤٠٠)</sup> عنه بالقصد الثاني. ثم ليت شعري، كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول: إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في

(٣٩٠) (تهافت)، وفي (ص): [المبدأ فيه].

(٣٩١) (تهافت)، وفي (ص): [ومبدأ منه].

(٣٩٢) (تهافت)، وفي (ص): [كما].

(٣٩٣) (ص)، وفي (تهافت): [يعرف].

(٣٩٤) (تهافت)، وفي (ص): [علمه].

(٣٩٥) (تهافت)، وفي (ص): [وبالمبدأ منه].

(٣٩٦) (تهافت)، وفي (ص): [بالمبدأ منه].

(٣٩٧) [هو] + (تهافت)، وليس في (ص).

(٣٩٨) (تهافت)، وفي (ص): [متغايران].

(٣٩٩) (تهافت)، وفي (ص): [الفضل].

(٤٠٠) (تهافت)، وفي (ص): [نعير].

السموات ولا في الأرض إلا أنه يعرف الكل بنوع كلي، والكليات المعلومة<sup>(٤٠١)</sup> له لا تتناهى<sup>(٤٠٢)</sup>، [فكيف]<sup>(٤٠٣)</sup> يكون<sup>(٤٠٤)</sup> العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحدًا من كل وجه؟! وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه احترازًا من لزوم الكثرة، فكيف شاركهم في نفي الكثرة، ثم باينهم<sup>(٤٠٥)</sup> في إثبات العلم بالغير؟! ولما استحيا أن يقال: إن الله لا يعلم شيئًا [أصلًا]<sup>(٤٠٦)</sup> في الدنيا والآخرة، وإنما يعلم نفسه [فقط]<sup>(٤٠٧)</sup>، وأما غيره فيعرفه، ويعرف [أيضًا] نفسه<sup>(٤٠٨)</sup> وغيره<sup>(٤٠٩)</sup>، فيكون غيره أشرف منه في العلم، فترك هذا حياء من هذا المذهب، واستنكافًا منه، ثم لم يستحي من الإصرار على نفي الكثرة من كل وجه، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره، بل وبجميع الأشياء هو ذاته من غير مزيد، وهو عين التناقض الذي استحيا منه سائر الفلاسفة؛ لظهور التناقض فيه من<sup>(٤١٠)</sup> أول النظر، فإذا ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهب، وهكذا يفعل الله بمن ضل عن سبيله، وظن أن الأمور الإلهية يستولي على كنهها بنظره وتخيله.

فإن قيل: إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة فالعلم

بالمضاف<sup>(٤١١)</sup> واحد؛ إذ من عرف الابن<sup>(٤١٢)</sup> | عرفه بمعرفة واحدة، وفيه [١١٣/ظ]

(٤٠١) (تهافت)، وفي (ص): [المعلومات].

(٤٠٢) (تهافت)، وفي (ص): [يتناهى].

(٤٠٣) [..] - (تهافت)، وهو في (ص).

(٤٠٤) (ص)، وفي (تهافت): [فيكون].

(٤٠٥) (تهافت)، وفي (ص): [باينهم].

(٤٠٦) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).

(٤٠٧) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).

(٤٠٨) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).

(٤٠٩) (تهافت)، وفي (ص): [غيره].

(٤١٠) (ص)، وفي (تهافت): [في].

(٤١١) (تهافت)، وفي (ص): [الصفات].

(٤١٢) (تهافت)، وفي (ص): [الابن].

العلم [بالأب وبالأبوة]<sup>(٤١٣)</sup> [والبنوة]<sup>(٤١٤)</sup> ضمناً، [فيكثر المعلوم]<sup>(٤١٥)</sup> ويتحد العلم، فكذاك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره<sup>(٤١٦)</sup> فيتحد العلم وإن تعدد المعلوم، ثم إذا عقل هذا في معلول واحد وإضافته<sup>(٤١٧)</sup> إليه، ولم يوجب ذلك كثرة، فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة لا توجب<sup>(٤١٨)</sup> كثرة، وكذاك من يعلم الشيء ويعلم<sup>(٤١٩)</sup> علمه بالشيء<sup>(٤٢٠)</sup>.

[التعليق على  
كلام الغزالي]

قلت: ظهر بالكلام الذي حكيناه عن أبي حامد أنه يقول أن واجب الوجود الذي قام الدليل على إثباته هو ما ليس له علة فاعلة، وأما العلة القابلية فهو لا يجعلها منافية لوجوب الوجود حتى يثبت وجوب الوجود للصفات مع احتياجها إلى المحل، لكنه قال مع ذلك: "وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية فليس بواجب الوجود على هذا التأويل، ولكنه مع هذا قديم لا علة له"، ولم يكن محتاجاً في إبطال حجته إلى ذلك، فإنه لما ذكر تقسيمهم في الذات والصفة: إما أن يكون كل منهما غنياً عن الآخر، أو محتاجاً إليه، أو أحدهما غني عن الآخر والآخر محتاج إليه؛ اختار هذا القسم الأخير<sup>(٤٢١)</sup>، وقد قالوا على هذا التقدير: المحتاج معلول، والواجب هو الآخر، ومهما كان معلولاً افتقر إلى سبب، فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب، وقد قال: "هو المختار أن تكون الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات، والصفة محتاجة إلى

(٤١٣) (تهافت)، وفي (ص): [الان والابوه].

(٤١٤) [...] - (ص)، وهو في (تهافت).

(٤١٥) (تهافت)، وفي (ص): [فتكثر العلوم].

(٤١٦) (تهافت)، وفي (ص): [لعيظه].

(٤١٧) (تهافت)، وفي (ص): [واصفاته].

(٤١٨) (تهافت)، وفي (ص): [يوجب].

(٤١٩) × في (ص).

(٤٢٠) "تهافت الفلاسفة"، ١٧٤-١٧٨. وتمام النقل -وبه يتم المعنى-: (فإنه يعلمه بذلك

العلم فكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فيتعدد المعلوم ويتحد العلم).

(٤٢١) (ص): [الاخر].

الموصوف كما في حقنا" ، ثم قال : " فيبقى إقولهم : إن المحتاج إلى غيره [١١٤/و] لا يكون واجب الوجود " إلى آخره.

وما ذكره من الحجة لهم فيه تناقض بيّن ؛ وكذلك في جوابه لهم ،  
وذلك أن قولهم في الحجة : " ومهما كان المحتاج معلولاً افتقر إلى سبب  
فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب " ؛ كلام متناقض ؛ فإنه على  
هذا التقدير : الواجب هو الموصوف فقط ، والصفة ليست واجبة الوجود  
بنفسها ، بل معلولة بالذات ومحتاجة إلى الموصوف كما ذكر ، فتسمية  
الصفة [بعد هذا] <sup>(٤٢٢)</sup> واجب الوجود ، وأن ذلك يقتضي ارتباط واجب  
الوجود بسبب : كلام متناقض ، تقديره : الصفة ليست واجبة الوجود ؛ ولهذا  
احتاج في جوابه إلى أن يجعلها واجبة الوجود ، ثم يفسر ذلك بأنه لا فاعل  
لها ، وإن كان لها محل ، وليس إلى هذا حاجة ، بل يكفي أن يقال : الصفة  
على هذا ليست واجبة الوجود ، بل هي معلولة كما ذكروا ، ولو سميت  
العلة فاعلاً بهذا المعنى ؛ لم يكن في ذلك محذور ؛ إذ الواجب على هذا  
التقدير هو الذات ، فكان هذا الجواب هادماً لما بنوه.

وأما مع تسليم أن الصفة تكون واجبة بنفسها ؛ فلا يستقيم ما ذكره من  
الجواب ؛ لأن الواجب بنفسه لا يحتاج إلى ما يستغني عنه ، ولا يحتاج إلى  
ما هو واجب بنفسه <sup>(٤٢٣)</sup> ، كما قد بيّناه من أنه يمتنع أن يكون كل من  
الواجبين مفتقراً إلى الآخر ، فإذا قدرت الصفة واجبة بنفسها والذات واجبة  
بنفسها ؛ امتنع ذلك ، سواء قيل : إن كلا منهما محتاج إلى الآخر ، أو قيل :  
إن الصفة هي المحتاجة إلى الذات دون العكس ؛ لأن وجوب الشيء بنفسه [١١٤/ظ]  
ينافي أن يفتقر بنفسه إلى ما هو مستغن عنه <sup>(٤٢٤)</sup> بنفسه <sup>(٤٢٥)</sup> ، واستغناء  
الشيء بنفسه ينافي أن لا يكون مستغنياً بنفسه.

(٤٢٢) (ص) : [بعدها ذا].

(٤٢٣) [كان قدر انه محتاج] + (ص).

(٤٢٤) بعدها كلمة بمقدار حرفين أو ثلاثة غير واضحة الرسم.

(٤٢٥) (ص) : [عن نفسه].



وما ذكره من < أن > الدليل إنما دل على إثبات واجب ليس له علة فاعلية، وأنه به ينقطع التسلسل، عليه اعتراضان:

أحدهما أن يقال: فإذا كانت الذات متصفة بذلك فلتكتف بهذا الجواب، ولا حاجة إلى دعوى وجوب الوجود في الصفة من غير حاجة إلى ذلك، مع ما فيه من التناقض.

والثاني أن يقال: بل الدليل دل على إثبات موجود بنفسه فمتى لزم أن لا يكون مستغنياً بنفسه لزم التناقض، ومتى قدر أنه ليس غنياً بنفسه لزم التناقض، سواء كان نفي الغنى عنه لاحتياجه إلى فاعل أو قابل أو غير ذلك.

نعم! لو جعل تلك الأمور من لوازم نفسه وأنها محتاجة إليه لا قوام لها بدونه؛ لم يكن في ذلك نفي لغناه<sup>(٤٢٦)</sup>، ولا إثبات حاجته، سواء قيل: إنها داخلة في مسمى نفسه أو لازمة لنفسه، فإن وجوبه بنفسه لا يوجب غناه عن نفسه، فضلاً عن أن يوجب غنى < عما > هو داخل في مسمى نفسه أو لازم لنفسه، وهذا كما أن اللفظ إذا دل على معنى بالمطابقة فقد دل على < ما > هو داخل فيه بالتضمن، وعلى ما يلزمه بالالتزام<sup>(٤٢٧)</sup>، ولا يقال: إن المدلول عليه بالمطابقة محتاج إلى ما هو مدلول<sup>(٤٢٨)</sup> عليه بالتضمن أو بمطلق اللزوم إلا كما يقال: إن المدلول عليه بالمطابقة محتاج إلى نفسه، [١١٥/و] أهو معنى قول القائل: هو محتاج إلى نفسه، وإن كانت هذه العبارة قد لا يحسن إطلاقها، فالكلام في المعنى المقصود بالعبارة، وإلا فالتشنيع المحض لا يثبت به حق، ولا يندفع به باطل، وهو عادتهم في هذا الباب، كما ذكره أبو حامد.

(٤٢٦) (ص): [غاه].

(٤٢٧) (ص): [باللزام].

(٤٢٨) (ص): [المدلول].

وتمام الفائدة فيما ذكره أبو حامد يحصل بمعرفة ثلاثة أشياء<sup>(٤٢٩)</sup>:

[تمام الفائدة

فيما ذكره

الغزالي يحصل

بمعرفة ثلاثة

أشياء]

أحدها: أن هذه الحجة التي ذكرها عنهم حجة ناقصة فيها تلبيس، فإنه لم يذكر فيها<sup>(٤٣٠)</sup> <تقدير> احتياج الصفة إلى الموصوف دون العكس، كما قد بيناه، ولكن قد نبه على تمامها فيما بعد بقولهم: "هذا يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات، فلا يكون غنياً مطلقاً"، وقد بين هو فساد هذا الكلام، ونحن قد بسطنا الكلام على هذه الحجة وغيرها من كلامهم في مواضع<sup>(٤٣١)</sup>، وإنما كان المقصود هنا بيان ما تفتن له أبو حامد ونحوه من فساد حججهم، وحاصل أمرهم: إما نفي الصفات<sup>(٤٣٢)</sup>؛ لظنهم أن الذات محتاجة إليها، فيكون الواجب محتاجاً إلى غيره أو متقومًا بغيره ونحو ذلك، وقد أجاب: بأن هذا - وإن كان حقاً - فليس فيما يثبت لواجب<sup>(٤٣٣)</sup> الوجود ما ينفي هذا؛ إذ<sup>(٤٣٤)</sup> لم يقم دليل على أن واجب الوجود هو ذات لا صفات لها، وأنه واحد ليس فيه معنى كثرة، وإنما هم في آخر الأمر إنما ينفون الكثرة والتركيب بدليلهم المذكور في التوحيد كما ذكر أبو حامد، حيث قال: (إبطالكم للقسم الأول وهو التثنية المطلقة إقد بيننا<sup>(٤٣٥)</sup> أنه لا برهان لكم عليها في المسألة التي قبل هذه، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسألة وما بعدها، فما هو فرع على هذه المسألة كيف تبنى هذه المسألة عليه؟! والذي أحال عليه هو أنه قال: (المسألة الخامسة<sup>(٤٣٦)</sup>) في بيان عجزهم عن إقامة الدليل

[النقل عن

الغزالي في

بيان عجزهم

عن إقامة

الدليل على

الوحدانية]

[١١٥/ظ]

(٤٢٩) لم يُذكر الثاني ولا الثالث.

(٤٣٠) [تحيل] + (ص).

(٤٣١) راجع: "درء تعارض العقل والنقل"، ٣/٣٩٢.

(٤٣٢) لم يُذكر القسم الآخر.

(٤٣٣) (ص): [واجب].

(٤٣٤) (ص): [إدا].

(٤٣٥) (ص): [تبنا].

(٤٣٦) (ص)، وفي (تهافت): [مسألة].

على أن الله واحد، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود وكل<sup>(٤٣٧)</sup> واحد منهما لا علة له، واستدلالهم على هذا<sup>(٤٣٨)</sup> بمسلكين: المسلك الأول: قولهم أنهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منهما، وما قيل عليه<sup>(٤٣٩)</sup> واجب الوجود فلا يخلو: إما أن يكون وجوب وجوده لذاته؛ فلا يتصور أن يكون لغيره، أو وجوب الوجود [له]<sup>(٤٤٠)</sup> لعلة؛ فتكون<sup>(٤٤١)</sup> ذات واجب الوجود معلولاً، وقد اقتضت علة [له]<sup>(٤٤٢)</sup> وجوب الوجود، ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة<sup>(٤٤٣)</sup> بجهة من الجهات، فزعموا أن نوع الإنسان مقول على زيد وعلى عمرو، وليس<sup>(٤٤٤)</sup> زيد إنساناً لذاته؛ إذ لو كان إنساناً لذاته لما كان عمرو إنساناً، بل لعلة جعلته<sup>(٤٤٥)</sup> إنساناً، وقد جعل عمراً<sup>(٤٤٦)</sup> أيضاً إنساناً؛ فتكثرت<sup>(٤٤٧)</sup> الإنسانية بتكثر المادة الحاملة لها، وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الإنسانية، فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود إن كان لذاته، فلا يكون إلا له، وإن كان لعلة فهو أيضاً معلول وليس بواجب الوجود<sup>(٤٤٨)</sup>، وقد ظهر بهذا أن واجب الوجود [لا يكون إلا واحداً]<sup>(٤٤٩)</sup>(٤٥٠).

- 
- (٤٣٧) (ص)، وفي (تهافت): [كل].  
(٤٣٨) (تهافت)، وفي (ص): [ذلك].  
(٤٣٩) (تهافت)، وفي (ص): [انه].  
(٤٤٠) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).  
(٤٤١) (ص)، وفي (تهافت): [فيكون].  
(٤٤٢) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).  
(٤٤٣) (تهافت)، وفي (ص): [يعلمه].  
(٤٤٤) (تهافت)، وفي (ص): [ليس].  
(٤٤٥) (ص)، وفي (تهافت): [جعله].  
(٤٤٦) (تهافت)، وفي (ص): [عمرو].  
(٤٤٧) (تهافت)، وفي (ص): [فتكون].  
(٤٤٨) (تهافت)، وفي (ص): [الوجوب].  
(٤٤٩) (ص)، وفي تهافت: [لا بد وأن يكون واحداً].  
(٤٥٠) "تهافت الفلاسفة"، ١٤٣-١٤٤.

قال أبو حامد<sup>(٤٥١)</sup>: (قولكم: نوع وجوب<sup>(٤٥٢)</sup> الوجود لواجب الوجود: لذاته أو<sup>(٤٥٣)</sup> لعلّة؛ تقسيم<sup>(٤٥٤)</sup> خطأ في وضعه؛ فإنّا قد بينّا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال إلا أن يراد به نفي [العلّة فليستعمل]<sup>(٤٥٥)</sup> هذه العبارة، فنقول: لِمَ يستحيل ثبوت موجودين لا علّة لهما ولا<sup>(٤٥٦)</sup> أحدهما علّة للآخر؟ فقولكم: إن الذي لا علّة له لذاته أو لسبب<sup>(٤٥٧)</sup>: تقسيم خطأ؛ لأن نفي العلّة واستغناء الوجود عن العلّة لا يطلب له علّة، فأی معنى لقول القائل: إن ما لا علّة له لا علّة له لذاته أو لعلّة؟! إذ قولنا: لا علّة له سلب محض، والسلب المحض لا يكون له سبب، ولا يقال فيه إنه لذاته [أو لا لذاته]<sup>(٤٥٨)</sup>.

وإن عنيتم بوجوب الوجود وصفاً ثابتاً لواجب<sup>(٤٥٩)</sup> الوجود سوى أنه موجود لا علّة لوجوده؛ فهو غير مفهوم في نفسه، والذي ينسبك من لفظه: نفي العلّة لوجوده، وهو سلب محض لا يقال فيه إنه لذاته أو لعلّة؛ حتى يبني على وضع هذا التقسيم غرض، فدل<sup>(٤٦٠)</sup> [على]<sup>(٤٦١)</sup> أن هذا برهان مزخرف<sup>(٤٦٢)</sup> لا أصل له، بل نقول: معنى أنه واجب الوجود أنه لا علّة لوجوده، ولا علّة لكونه بلا علّة، وليس كونه بلا علّة معللاً أيضاً بذاته، بل لا علّة لوجوده<sup>(٤٦٣)</sup>، ولا لكونه بلا علّة أصلاً.

(٤٥١) لا يزال كلام أبي حامد الغزالي متصلاً.

(٤٥٢) (تهافت)، وفي (ص): [واجب].

(٤٥٣) (تهافت)، وفي (ص): [و].

(٤٥٤) (تهافت)، وفي (ص): [بتقسيم].

(٤٥٥) (تهافت)، وفي (ص): [العلم فليستعمل].

(٤٥٦) (ص)، وفي (تهافت): [وليس].

(٤٥٧) (تهافت)، وفي (ص): [ليست].

(٤٥٨) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).

(٤٥٩) (تهافت)، وفي (ص): [لوجوب].

(٤٦٠) (تهافت)، وفي (ص): [يدل].

(٤٦١) [..] - (تهافت)، وهو في (ص).

(٤٦٢) (ص)، وفي (تهافت): [من خرف].

(٤٦٣) (تهافت)، وفي (ص): [الوجوده].



فكيف<sup>(٤٦٤)</sup> وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات، فضلاً عما يرجع إلى السلب؛ إذ لو قال قائل: السواد لون لذاته أو لعله؛ فإن كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحمرة لوناً، [ولا أن]<sup>(٤٦٥)</sup> يكون هذا النوع -أعني اللونية- إلا لذات السواد، وإن كان السواد لوناً لعله جعلته لوناً، فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون، [أي لم يجعله]<sup>(٤٦٦)</sup> [العله]<sup>(٤٦٧)</sup> لوناً، فإن ما ثبت<sup>(٤٦٨)</sup> للذات زائداً على الذات بعله يمكن تقدير عدمه في الوهم، وإن<sup>(٤٦٩)</sup> لم يتحقق في الوجود، ولكن يقال: هذا التقسيم خطأ في الوضع، فلا يقال للسواد<sup>(٤٧٠)</sup> [إن كونه لوناً]<sup>(٤٧١)</sup> لذاته قولاً يمنع<sup>(٤٧٢)</sup> أن يكون لغير ذاته، فكذا<sup>(٤٧٣)</sup> لا يقال أن هذا الوجود واجب لذاته أو لا علة له لذاته قولاً يمنع<sup>(٤٧٤)</sup> أن يكون ذلك لغير ذاته بحال<sup>(٤٧٥)</sup>.

قلت: هذه الحجة مادتها هي مادة الحجة التي ذكرها السائل؛ إذ أصل ذلك كله أنه متى قدر واجبان لزم أن يكون وجوب الوجود معلولاً، إما للماهية أو لأمر آخر، ووجوب الوجود لا يكون معلولاً؛ فإنه إذا قدر واجبا<sup>(٤٧٦)</sup> < وجود >؛ لم ينحصر نوعه في شخصه، وإذا لم ينحصر؛ فلا

[التعليق على  
كلام الغزالي]

(٤٦٤) (ص)، وفي (تهافت): [كيف].

(٤٦٥) (ص)، وفي (تهافت): [وأن لا].

(٤٦٦) (تهافت)، وفي (ص): [إن لم يجعله].

(٤٦٧) [..] - (ص)، وهو في (تهافت).

(٤٦٨) (ص)، وفي (تهافت): [يثبت].

(٤٦٩) (تهافت)، وفي (ص): [فإن].

(٤٧٠) (تهافت)، وفي (ص): [في السواد].

(٤٧١) (ص)، وفي (تهافت): [إنه لون].

(٤٧٢) (تهافت)، وفي (ص): [يمنع].

(٤٧٣) (ص)، وفي (تهافت): [وكذلك].

(٤٧٤) (تهافت)، وفي (ص): [يمنع].

(٤٧٥) (٤٧٥) "تهافت الفلاسفة"، ١٤٤-١٤٦.

(٤٧٦) (ص): [واحياناً].

يجوز أن يكون وجوب الوجود [هو الموجب] <sup>(٤٧٧)</sup> لتشخصه وتعيينه؛ إذ لو كان كذلك لانهصر نوعه في شخصه، وتعين واجب <sup>(٤٧٨)</sup> الوجود، والفرض <sup>(٤٧٩)</sup> خلافه، ولا بد أن يكون سبب التشخص <sup>(٤٨٠)</sup> غير وجوب الوجود، وحينئذ فسواء <sup>(٤٨١)</sup> كان وجوب الوجود لازماً لذلك التشخص <sup>(٤٨٢)</sup> أو عارضاً إله؛ فلا بد أن يكون معلولاً له؛ لأن وجوب الوجود لا يحصل [١١٧/و] إلا به، كما لا تحصل الإنسانية في الشخص إلا بسبب غير الإنسانية <sup>(٤٨٣)</sup>، وهو المادة الحاملة لها، والواجب بنفسه لا يكون معلولاً، فهذا منتهى ما عند القوم.

وأبو حامد -بفطرته- قد تفتن لفسادها، وقال: هذا التقسيم خطأ. [الغزالي بين أصل فساد الحجة ولم يبين وجه المنع في مقدماتها، وسبب ذلك] هذه الحجة ولم يبين وجه المنع في مقدماتها؛ لأن ذلك منبئ < عن > علة <sup>(٤٨٥)</sup> القول في الماهية والوجود والفرق بينهما، والقول في أشخاص النوع ومواده ونحو ذلك من الأصول التي ضلوا فيها والتبس عليهم الحق فيها؛ حتى لبسوه على الناس، وكثير من الرادين عليهم يوافقهم في تلك الأصول الفاسدة أو بعضها، فقد تناقض في رده كما تناقضوا <sup>(٤٨٦)</sup> هم في كلامهم، ومثل هذا يوجد في كلام الرازي، [وكثيراً ما] <sup>(٤٨٧)</sup> يوجد في

(٤٧٧) (ص): [هي الموجبة].

(٤٧٨) (ص): [وجوب].

(٤٧٩) (ص): [والغرض].

(٤٨٠) (ص): [الشخص].

(٤٨١) [أن] + (ص).

(٤٨٢) (ص): [الشخص].

(٤٨٣) [كما ذكروا من اسباب ذلك] + (ص).

(٤٨٤) (ص): [سن].

(٤٨٥) (ص): [لعله].

(٤٨٦) (ص): [تاه قصوا].

(٤٨٧) (ص): [وكسر مما].

كلام الشهرستاني، ويوجد في كلام الشهرستاني أكثر مما يوجد في كلام أبي حامد؛ فإن القوم تكلموا بكلام فيه اشتباه وإجمال؛ حتى غلط بسبب ذلك كثير من أذكىء الرجال.

ونحن ننبه ونتكلم على كل هذه الحجة كما نبهنا على كل الحجة التي ذكرها السائل فنقول:

[الكلام على  
حجة الفلاسفة  
التي ذكرها  
الغزالي]

قولكم: لو كان نوع واجب الوجود مقولاً على كل واحد منهما، وما قيل: إنه واجب الوجود إما أن يكون وجوب وجوده لذاته أو لعلّة: [١١٧/ظ]

تعنون به الوجوب الذي يخصه؟ أو تعنون به الوجوب المشترك الكلّي الذي يتناولهما؟

- فإن عنيتم الثاني فذاك مع كونه كلياً عاماً لا يتحقق في الأعيان، وإنما يتحقق في الأذهان، وإذا كان إنما يوجد بشرط كونه كلياً مطلقاً أو عاماً في الذهن، فإذا قيل: وجوب وجوده لذاته؛ لم يكن في ذلك محذور؛ إذ ثبوت الكلّي في الذهن لا يمنع ثبوت أفرادهِ في الخارج، وإذا قيل: إنه لعلّة؛ لم يستلزم ذلك أن يكون الموجود الذي في الخارج معللاً؛ لأن ما في الذهن عرض قائم بالذهن فهو مفتقر<sup>(٤٨٨)</sup> إلى محل، وأما الموجود الواجب الذي في الخارج فليس هو مفتقراً إلى محل.

- وإن عنيتم الوجود الذي يخصه أو الوجوب الذي في الخارج؛ فهو لا يكون إلا معيّناً خاصاً، وإن قيل: إنه يلزم من وجود الشخص وجود النوع ووجود<sup>(٤٨٩)</sup> الجنس، فاللازم ليس مطلقاً بشرط الإطلاق، وإنما هو معين خاص لا يشترك اثنان في عينه - وإن اشتركا في نوعه -، والموجب لتعيينه وتشخصه هو الموجب لما هو متصف به من كونه موجوداً أو واجباً وغير<sup>(٤٩٠)</sup> ذلك، وكذلك جميع أفراد النوع كالإنسان - مثلاً -، فالموجب

(٤٨٨) (ص): [مفتقراً].

(٤٨٩) (ص): [وحد].

(٤٩٠) (ص): [وعند].

لعينه الموجودة هو الموجب لما فيه من إنسانية وحيوانية وغير ذلك.

وقد ضلوا في<sup>(٤٩١)</sup> هذا الموضع -هم ومن اتبعهم- ضللاً مبيئاً،

إفإن قولهم: "إن نوع الإنسان مقول على زيد وعلى عمرو وليس<sup>(٤٩٢)</sup> زيد [و/١١٨]

إنساناً لذاته؛ إذ لو كان إنساناً لذاته لما كان عمرو إنساناً، بل لعله جعلته

إنساناً، وقد جعل عمرو أيضاً إنساناً، فتكثرت<sup>(٤٩٣)</sup> الإنسانية بتكثير<sup>(٤٩٤)</sup>

المادة الحاملة لها، وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الإنسانية"، فقولهم

هذا الذي يذكرونه في الإلهيات والطبيعات والمنطق يظهر ما فيه من

التلبس من وجوه:

أحدها: أن قولهم: "ليس زيد إنساناً لذاته؛ إذ لو كان إنساناً لذاته [بيان التلبس

لما كان عمرو إنساناً"، يقال لهم: تعنون بقولكم: "لم يكن إنساناً لذاته"،

أن<sup>(٤٩٥)</sup> < له ذاتاً > [غير هذا]<sup>(٤٩٦)</sup> الإنسان المعين الموجود تختص<sup>(٤٩٧)</sup>

به -كما يقوله من يقوله من المعتزلة أن المعدوم شيء-؟ أم ذاتاً<sup>(٤٩٨)</sup> مطلقة

مشتركة يشترك فيها هذا الإنسان وغيره؟ أم تعنون بذاته هذا الإنسان المعين

المخصوص؟ وهذه القسمة حاصرة؛ فإن ذات هذا الإنسان المخصوص:

إما أن تكون هذا الإنسان، أو غيره وإذا كانت غيره فلا يخلو: إما أن

تكون جزئية مثله تساويه في الخصوص<sup>(٤٩٩)</sup>، وإما أن تكون كلية مطلقة

تتناول غيره:

(٤٩١) (ص): [إلى].

(٤٩٢) (ص): [لس].

(٤٩٣) (ص): [فكثره].

(٤٩٤) (ص): [بتكثرت].

(٤٩٥) (ص): [وان].

(٤٩٦) (ص): [غيرها ذا].

(٤٩٧) (ص): [يخلص].

(٤٩٨) (ص): [ذات].

(٤٩٩) (ص): [المخصوص].



- فإن عنيتم بذات هذا الإنسان: هذا الإنسان، فكل إنسان معين إنسان لذاته المعنية، كما هو إنسان بإنسانيته المعنية، > التي < ليست<sup>(٥٠٠)</sup> مشتركة بينه وبين غيره، بل وجميع ما له من الجواهر والصفات المعنية ليست مشتركة بينه وبين غيره بل مختصة به، وكل واحد بذاته المعنية وسائر صفاته المعنية له وبه يمكن أوجودها مع عدم ذات الآخر المعنية ومع وجودها. [١١٨/ظ]

- وإن قدرت أن ذات زيد هي ذات جزئية تساويه في الخصوص، فهذا القول وإن كان باطلاً لكن لا يضرنا في هذا المقام، فإنه إذا قيل: إن الإنسانية المعنية معلولة<sup>(٥٠١)</sup> لتلك الذات المعنية؛ ما يضر ذلك.

وإن قيل لك: أتعني بذاته ذاتاً مطلقة مشتركة هي الإنسانية المطلقة - مثلاً-؟ قيل لك: هذه ليس لها في الخارج وجود بشرط [كونها مطلقة]<sup>(٥٠٢)</sup> مشتركة كلية، وإنما وجودها في الخارج هو وجودها المعين فقط، فليس في الخارج إنسان ولا حيوان، ولا نحو ذلك من غير الأعيان الموجودة، فإذا قلت: الكلي<sup>(٥٠٣)</sup> ثابت في الأعيان أو المطلق ونحو ذلك: [معاني وجود الكليات في الأعيان وما يصح منها وما لا يصح]

- وعنيت أن ثبوته<sup>(٥٠٤)</sup> هو ثبوت الأعيان؛ فهذا معنى صحيح.

- وإن أردت أنها ثابتة كلية مطلقة؛ فهذا باطل<sup>(٥٠٥)</sup>.

وإن قلت: إنّا نريد أنها ثابتة مطلقة لا بشرط الإطلاق، ولا أريد [بذلك: كونها]<sup>(٥٠٦)</sup> كلية أو<sup>(٥٠٧)</sup> جزئية.

(٥٠٠) [معينة] + (ص).

(٥٠١) × في (ص).

(٥٠٢) (ص): [كونه مطلقا والكليات].

(٥٠٣) (ص): [الكل].

(٥٠٤) (ص): [تنوتها].

(٥٠٥) (وإن أراد أنه يوجد الكلي كلياً؛ فقد أخطأ؛ فإن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، والمعين يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، فكيف يكون ذاك جزءاً من هذا منحصرًا في هذا، وهو يصلح لأن يدخل فيه من الأعيان أضعاف هذا؟! وكيف يكون الكبير جزءاً من القليل؟! والعظيم جزءاً من الصغير؟!)." "درء"، ٩٠/٥.

(٥٠٦) (ص): [ذلك فكونها].

(٥٠٧) (ص): [و].

قيل لك : قولك : إنها موجودة لا بشرط الإطلاق ؛ لا ينافي ألا تكون إلا معينة ، فهي لا تكون في الخارج إلا معينة ، وأنت إذا تصورتها مطلقة لا بشرط الإطلاق ولا التعيين<sup>(٥٠٨)</sup> لم تكن إلا في الذهن ، كما<sup>(٥٠٩)</sup> أنها بشرط<sup>(٥١٠)</sup> الإطلاق لا تكون إلا في الذهن ، فمتى تنفك عن شرط الإطلاق والتعيين<sup>(٥١١)</sup> إلا تكون إلا في الذهن ، وأما التي في الخارج فهي مشروطة [١١٩/و] بالتعيين<sup>(٥١٢)</sup>.

وإن قال القائل : هي لا بشرط الإطلاق في الخارج.

قيل له : وهي مع كونها لا بشرط الإطلاق في الخارج مشروطة بالتعيين<sup>(٥١٣)</sup> ، ومن أثبتها في الخارج منفكة من التعيين<sup>(٥١٤)</sup> كما يقوله أتباع أرسطو ؛ كابن سينا والرازي ونحوهما ، فهو بمنزلة من أثبتها في الخارج منفكة عن الوجود<sup>(٥١٥)</sup> > المتعين < ، كما يزعمه<sup>(٥١٦)</sup> أصحاب أفلاطن ، وكلاهما خطأ ؛ فليس في الخارج ماهية غير موجودة ، ولا ماهية مطلقة غير معينة ، ولا موجود مطلق غير معين. وإذا تبين أنه ليس في الخارج ذات مطلقة ؛ لم يصح أن يقال : إنه في الخارج إنسان لذات مطلقة ، بل هو إنسان لغير ذات مطلقة ، وهي ذات معينة مشخصة ، وليس ذلك علة منفصلة عن ذاته المعينة.

وبهذا يتبين خطؤهم في التقسيم كما ذكره أبو حامد ، من غير أن [وجوب الوجود ليس معنى سلبياً]

(٥٠٨) (ص) : [معين].

(٥٠٩) (ص) : [فكما].

(٥١٠) [إلا] + (ص).

(٥١١) (ص) : [التعيين].

(٥١٢) (ص) : [بالتعيين].

(٥١٣) (ص) : [بالمعين].

(٥١٤) (ص) : [العين].

(٥١٥) (ص) : [الوجود].

(٥١٦) (ص) : [يزعم].

يحتاج أن يجعل معنى وجوب الوجود أمراً سلبياً، فإن ذلك ليس بجيد<sup>(٥١٧)</sup>، ولو كان معنى سلبياً فما يسلب عن الشيء قد يكون لذاته، وقد يكون لعله غير ذاته<sup>(٥١٨)</sup>، فكما يجوز أن تضاف الأمور الثبوتية إلى هذين النوعين أمكن أن يقال في بعض السلبيات [هذان النوعان]<sup>(٥١٩)</sup>، فإن استغناؤه عن العلة إذا قيل: إنه لنفس ذاته، كما أن استغناء الرب عما سواه لنفس ذاته؛ لم يكن هذا منتفياً، والله تعالى يوصف بأوصاف الكمال من ثبوت الممادح وانتفاء النقائص<sup>(٥٢٠)</sup>، وكلا الصنفين وجب له نفسه، [١١٩/ظ] نفسه تستوجب إثبات هذا وانتفاء هذا.

الوجه الثاني من بيان التلبس في هذا الموضع: أن يقال: قولهم: "لو كان إنساناً لذاته لما كان عمرو إنساناً لذاته" أتعنون بكونه إنساناً: إنسانية مطلقة مشتركة أم إنسانيته المعينة؟ وعلى التقديرين تجدون<sup>(٥٢١)</sup> في ذاته مثل ذلك، فإن عنيتم إنسانية من حيث هي هي؛ فاجعلوا بإزائها ذاته من حيث هي هي، وإن عنيتم إنسانيته المعينة فاجعلوا بإزائها ذاته المعينة، فالمطلق مع المطلق، والمعين مع المعين، وحينئذ فيبطل قولكم: "لو كان إنساناً لذاته لما كان عمرو إنساناً لذاته"؛ لأن كلاً من الإنسائيتين<sup>(٥٢٢)(٥٢٣)</sup> إن أريد بها المعينة؛ فلها ذات معينة تلازمها في الخصوص، وإن أريد بها المطلقة؛ فلها ذات مطلقة تلازمها في العموم، فكل من<sup>(٥٢٤)</sup> الإنسان

---

(٥١٧) (وأما منع كون الوجوب أمراً ثبوتياً فهو من نوع السفسطة؛ فإن الوجود إذا كان ثبوتياً فوجوبه الذي هو توكده المانع من إمكان نقيضه كيف يكون عديمياً؟! ومعلوم أن اسم الوجود هو بالواجب أحق منه بالممكن). "درء"، ١١١/٥.

(٥١٨) انظر: "كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول"، المكلاطي (٦٢٢هـ)، ١٨٩.

(٥١٩) (ص): [هذين النوعين].

(٥٢٠) (ص): [الفص].

(٥٢١) (ص): [تحدوا].

(٥٢٢) (ص): [الاساس].

(٥٢٣) [من] + (ص).

(٥٢٤) × في (ص).

وذوات الإنسان يتلازمان في العموم والخصوص، وإنما ضللت من حيث أخذتم إنسانية معينة وذاتاً مطلقة، وليس هذا بأولى من العكس، وهو أن تؤخذ إنسانية مطلقة وذات معينة، وهذا من مقابلة الباطل بالباطل، ونظير الباطل بالباطل، فإذا كان هذا باطلاً؛ فقولهم هذا باطل، وكثيراً ما ينتفع بهذا النوع في النظر والمناظرة أن نقدر نظير القول الذي قاله الشخص، فإذا تبين أنه باطل -فحكم الشيء حكم مثله- عُلم أن نظيره باطل، [١٢٠/و] وبضرب الأمثال ينكشف الحال، وقد ضرب الله الأمثال<sup>(٥٢٥)</sup> في كتابه لعباده، وهي من أنفع الأمور.

الوجه الثالث: قولهم: "تكثر الإنسانية بتكثر<sup>(٥٢٦)</sup> المادة الحاملة لها، وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الإنسانية"، يقال له:

- إن عנית بالمادة: نفس الإنسان الموصوف بالإنسانية؛ فلا ريب أن لكل إنسان إنسانية تخصه، وهي [تكثر بتكثر<sup>(٥٢٧)</sup> الأناسي، لكن على هذا يبطل قولك: "وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الإنسانية، فإن تعلق الإنسانية بالإنسان ليس لأمر وراء كونه إنساناً؛ بل نفس الإنسان موجب للإنسانية".

- وإن عנית بالمادة: البدن الذي للإنسان أو عرضاً<sup>(٥٢٨)</sup> من أعراض البدن؛ فليس البدن وحده حاملاً للإنسانية، بل البدن والروح، ولو قدر أنه البدن مفرداً، أو بشرط تعلق الروح به، فحمل البدن للإنسانية كحمله<sup>(٥٢٩)</sup> لسائر أعراضه من الطول والعرض والعمق، فهو جسم بما فيه<sup>(٥٣٠)</sup> من الأعراض والصفات، ومعلوم أن هذه الصفات تكثر بتكثر

(٥٢٥) (ص): [الأمثال].

(٥٢٦) (ص): [سكبر].

(٥٢٧) (ص): [بكر سكير].

(٥٢٨) (ص): [أعرضاً].

(٥٢٩) (ص): [كحملها].

(٥٣٠) (ص): [منه].



الأبدان وتقل بقلتها، ولا يجوز أن يكون لهذه الأعراض وجود بدون محلها الذي قامت به، ولا يقال: إن قيام العرض بمحله ليس بذاته، بل لعله منفصلة عنه؛ فإن العرض لم يوجد إلا في محله، ولولا محله لم يكن له تحقق أصلاً، ولا<sup>(٥٣١)</sup> كان له في الخارج لا وجود ولا ماهية، فمن جعل الإنسانية شيئاً ثابتاً في الخارج غير ما قام بالإنسان، ومن جعل تعلق الإنسانية بالإنسان لعله منفصلة؛ فقد ضل.

[١٢٠/ظ]

وهذا الموضع مما ضلت فيه عقول هؤلاء وأتباعهم؛ حيث تخيلوا حقيقة مطلقة في الخارج للإنسان ولغيره من الأنواع، وأنها تقارن المادة التي هي عين كل واحد من الآدميين وسائر أفراد النوع، وأنه بسبب تلك المادة تشخص النوع، ولو اهتمدوا لعلموا أن ما سموه مادة عين الشخص، فالسبب هو المسبب، فليس في الخارج موجود غير أفراد، فلا وجود لحقيقة في الخارج غير وجود ما سموه مادة، <وما سموه مادة> في اصطلاحهم هنا هي المادة المقرونة بالصورة، سواء كانت الصورة جوهرًا كصورة الحيوان والنبات والمعادن، أو كانت عرضًا كالصور الصناعية، كصورة<sup>(٥٣٢)</sup> الخاتم والدرهم والسرير ونحو ذلك، فإن كل واحد من المادة والصورة هناك هو شخص معين، والمادة للصورة الصناعية حق، لكن أصله أن الصورة عرض قائم بجسم، وأما المادة التي يثبتونها للجسم المعين فهي من باب الخيال، كما أن الماهية التي يثبتونها للأشخاص ويسمونهم المادة هي أيضًا من باب الخيال، فالمادة هنا هي الأشخاص المعينة وهي ثابتة، لكن ليس لها حقيقة مطلقة غير هذه الأعيان المشخصة، وصور الأجسام حق موجودة، لكن ليس لها مادة غير<sup>(٥٣٣)</sup> <التي> تتعاقب<sup>(٥٣٤)</sup> عليها الصورة، بل ما يقدرونه يتعاقب عليه الاتصال والانفصال المعين

[هؤلاء تخيلوا وجود حقيقة مطلقة للنوع يقارنها مادة بها تشخص النوع]

[١٢١/و]

(٥٣١) (ص): [ولو].

(٥٣٢) (ص): [صوره].

(٥٣٣) [الصوره] + (ص).

(٥٣٤) (ص): [تتعاقب].

هو<sup>(٥٣٥)</sup> نفس الجسم لا غيره، والاتصال والانفصال عرض يحل<sup>(٥٣٦)</sup> فيه <، وهو الاجتماع والافتراق، وتقدير تفرق غير الصورة هو للمقدار والبعد المطلق، وذلك وجوده في الأذهان لا في الأعيان.

الوجه الرابع: أن ما يقولون في هذا الباب في المنطق والطبيعات والإلهيات<sup>(٥٣٧)</sup> وغير ذلك من لفظ العلة والمعلول، ولفظ الذات والماهية، بل ولفظ الوجود: فيه إجمال واشتباه واشتراك، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء؛ فإنهم يبنون كلامهم على أصليين، أحدهما: إثبات شيئين، والثاني: كون أحدهما علة الآخر، كزعمهم أنه إذا قُدر واجبان لزم أن يكون كل منهما <مركباً> مما به الاشتراك -وهو وجوب الوجود مثلاً-، ومما به الافتراق -وهو ما لكل منهما من الماهية-، ثم كل منهما إن كان لازماً للآخر كان معلولاً له، فيكون إما أن وجوب الوجود معلول<sup>(٥٣٨)</sup> لغيره، وإما أن تكون العلة الواحدة لها معلولان مختلفان، وإن لم يكن لازماً بل عارضاً، كان الوجود لعروضه له علة، فيكون وجوب الوجود معلولاً، وهو محال.

فهذا الكلام وما أشبهه ألفاظ فيها اشتباه وإجمال، فإذا كانت مفردات الدليل مبهمة، وتركيبها تركيباً طويلاً -لكثرة ما فيه من التقسيمات التي هي شرطيات منفصلة، أو من التلازمات التي هي متصلة، وغير ذلك-؛ عسر<sup>[١٢١/ظ]</sup> على الذهن ضبط موضع الغلط فيه، <وهي> من جنس: جست<sup>(٥٣٩)</sup> العميدي<sup>(٥٤٠)</sup>، فما أشبه طريقهم بطريقه، لكن ذلك قد علم أن ما يقوله

(٥٣٥) (ص): [وهو].

(٥٣٦) (ص): [تخله].

(٥٣٧) (ص): [والهيات].

(٥٣٨) (ص): [معلولا].

(٥٣٩) (ص): [حسبت].

(٥٤٠) يشير المؤلف إلى طريقة في علم الجدل والخلاف تُعرف بـ(الجست)، وتُنسب إلى مبتكرها، وهو: ركن الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد العميدي السمرقندي =

باطل في نفس الأمر؛ لاستلزامه الجمع بين النقيضين، واستدلاله بالصورة الواحدة على كل مطلوب، نفياً كان أو إثباتاً، أو على كل نفي، أو على كل إثبات، أو على جمل كثيرة تتناول الحق والباطل، ولهذا إنما يستعمله في مجاري الظنون الخلافية، وقد علم الفضلاء أن كلامه من جنس الأحاجي والألغاز التي تمتحن الأذهان بحلها<sup>(٥٤١)</sup>.

وأما هؤلاء ومن ضاهاهم فيتوهمون ويوهمون أن ما يقولونه براهين قطعية نفيسة، وهي حجج سوفسطائية، فأفسدوا بها من العقول والأديان ما لا يحصيه إلا رب البرية. مثال ذلك: أن لفظ: العلة يطلقونه على أربع معان مشهورة عندهم، وهي: الفاعل، والغاية، والصورة، والقابل<sup>(٥٤٢)</sup>:

- فأما<sup>(٥٤٣)</sup> إطلاقها على الغاية المقصودة للفاعل التي هي مقصوده ومراده بالفعل، وهذه العلة هي سابقة في العلة والقصد متأخرة في الوجود، كالذي يشتري الطعام ليأكله، فإن تصوره لأجل الأكل وقصده له سابق على اشتراء الطعام، وأما نفس الأكل فمتأخر على اشتراء الطعام، ونظائر ذلك كثيرة؛ ولهذا يقال: "أول"<sup>(٥٤٤)</sup> الفكرة آخر العمل، وأول البغية آخر الدرك"، فالفكرة إشارة إلى ما يتصور<sup>(٥٤٥)</sup>، والبغية هي الإرادة والقصد، وهذا بين.

[١٢٢/و]

= الحنفي (تـ٦١٥هـ). انظر: "الجواهر المضية في طبقات الحنفية"، محيي الدين القرشي (تـ٧٧٥هـ)، ٣/٣٥٥-٣٥٦، ٤/٣٩٤-٣٩٥؛ "المقدمة"، ولي الدين ابن خلدون (تـ٨٠٨هـ)، ٣/٢٢؛ "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"، حاجي خليفة (تـ١٠٦٧هـ)، ١/٥٧٩-٥٨٠؛ "أبجد العلوم"، صديق حسن القنوجي (تـ١٣٠٧هـ)، ٣/١١٢. تنبيه: ذكر شمس الدين الذهبي (تـ٧٤٨هـ) أن (الجست) كتاب لركن الدين العميدي! انظر: "سير أعلام النبلاء"، ٢٢/٧٦-٧٧، ٩٧-٩٨.

(٥٤١) (ص): [وتحلها].

(٥٤٢) انظر: "الشفاء"، ابن سينا (تـ٤٢٨هـ)، الفصل الأول من المقالة السادسة من فن الإلهيات، ١/٢٥٧.

(٥٤٣) لم يُذكر جوابها.

(٥٤٤) (ص): [الاول].

(٥٤٥) [بها] + (ص).

وقد يقولون: العلة الغائية علة فاعلية للعلة الفاعلية، بها صار الفاعل فاعلاً<sup>(٥٤٦)</sup>. والتحقيق: أنه بها يتم كونه فاعلاً لا أنها بمجرد ما علة كونه فاعلاً.

وقد يقولون: إنها سابقة بالماهية متأخرة بالوجود؛ فلا<sup>(٥٤٧)</sup> ماهية لها في الوجود قبل وجودها<sup>(٥٤٨)</sup>. وإنما هي سابقة في الماهية والوجود الذي في العلم والقصد لا في الخارج.

وقد بسطنا الكلام على هذا الباب<sup>(٥٤٩)</sup>، وما لهم فيه من التناقض، وكيف يُبطل قولهم بأنه موجب بذاته بما<sup>(٥٥٠)</sup> يذكرونه من الغايات المرادة له في أفعاله، وما في ذلك من إبطال قولهم بنفي الصفات. وإنما المقصود هنا: أن إطلاق لفظ العلة على الحكمة المقصودة بالفعل هو اصطلاح معروف لهم ولغيرهم من أهل النظر.

- وكذلك إطلاق لفظ العلة على السبب الذي ليس له شعور ولا قصد هو أيضاً اصطلاح معروف، وأما إطلاق لفظ العلة على الفاعل الذي له علم وإرادة - وهو الذي يريد العلة الغائية -، فهذا مما ينازعون في إطلاقه، وإن قيل: إن النزاع في ذلك لفظي، فالمقصود أن يُعرف ما دخل من الاشتراك في هذه الألفاظ بسبب تنوع الاصطلاحات وغيرها؛ حتى تتبين مواضع الغلط الناشئة من ذلك.

- وكذلك إطلاق لفظ العلة على المادة والقابل الذي يكون جوهراً أو يكون ما يسمونه صورة عرضاً له سواء كانت الصورة إصناعية أو طباعية، مثل [١٢٢/ظ] قولهم أن الفضة<sup>(٥٥١)</sup> مادة<sup>(٥٥٢)</sup>، < وشكل > الخاتم والدرهم - ونحو

(٥٤٦) انظر: "الإشارات والتنبيهات"، ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، ٢٦٥-٢٦٧.

(٥٤٧) (ص): [ولا].

(٥٤٨) (ص): [وجود].

(٥٤٩) راجع: "مجموعة الرسائل والمسائل"، ١١٦/٥.

(٥٥٠) (ص): [إما].

(٥٥١) (ص): [الصفه].

(٥٥٢) [وهي] + (ص).



ذلك - صورة فيها، والخشب مادة، وشكل السرير والباب - وغير ذلك - صورة فيه، أو الحديد مادة، وشكل السيف - أو غيره - صورة فيه ونحو ذلك، فإن هذه الصورة الصناعية في جميع الباب إنما<sup>(٥٥٣)</sup> هي عرض قائم بجوهر، وهو التأليف والشكل الخاص، ليست الصورة هنا جوهرًا قائمًا بنفسه، وهذا يبين بالحس والعقل.

وحينئذ فقولهم: إن المادة والصورة علتان للمركب، وهما علتان للماهية، كما أن الفاعل والغاية علتان لوجوده<sup>(٥٥٤)</sup> = تحقيقه: أن هذه الأجسام التي قام بها هذا العرض هي مركبة من موصوف وصفة، وأن الموصوف والصفة علتان لماهية الموصوف، ثم إن من المعلوم أن هذه الماهية تتصور في الذهن، ثم توجد في الخارج، فوجودها الذهني هو ماهيتها الذهنية، ووجودها الخارجي هو ماهيتها الخارجية، وحينئذ فما لم يوجد في الخارج فليس في الخارج لا علة ولا معلول، وإذا تصور في الذهن أو وجد في الخارج، فإنما هو موصوف قامت به صفة، وليس هنا شيء غير الموصوف والصفة حتى يكون هذان علتين له، بل ما سبق علة [مادية وصورية]<sup>(٥٥٥)</sup> هو نفس المعلول، ونفس المعلول هو نفس العلة.

[١٢٣/و] أفليتدبر هذا؛ فإن قولهم: إن المادة والصورة علتان للماهية وللحقيقة ونحو ذلك، يوهم أن في الخارج ماهية غير المادة والصورة، وأن المادة والصورة علة لتلك الماهية، وكل هذا خيال فاسد:

- فليس في الخارج إلا الموجود الذي هو الدرهم والخاتم، وهي فضة لها شكل خاص، ليس في الخارج سوى ذلك، لا ماهية ولا وجود ولا غير ذلك.

(٥٥٣) (ص): [أما].

(٥٥٤) (ص): [لوجود].

(٥٥٥) (ص): [مادة وصورته].

- وبتقدير: أن يكون هناك ماهية غير هذا الموجود، [فليست هي]<sup>(٥٥٦)</sup> غير الموصوف والصفة القائمة به.

- وبتقدير: أن تكون المادة والصورة غير الموصوف والصفة، فليس هناك ماهية غير المادة والصورة؛ حتى يكون هذان علة لغير أنفسهما.

فهذه ثلاثة مقامات يتبين بها ما يدخل في مثل هذا من الخيال والضلال.

وهذا بعد أن يوافقوا على تسمية كل من الموصوف والصفة علة للآخر، وإلا هذا اصطلاح منكر في الفطرة؛ إذ الموصوف وهو الدرهم - مثلاً - محل لهذا العرض، كما أن سائر الأجسام مواضع لأعراضها، فزعم الزاعم: أن هذه الصورة ليست عرضاً كسائر الأعراض؛ غلط، وكذلك جعل الصفة علة.

ولو قالوا: إنهما علتان للمركب؛ كان التحقيق: أن الصانع هو الذي فعل هذا التركيب؛ فإنه هو الذي صاغ الفضة درهماً وخاتماً، فأما جعل أحدهما علة للآخر؛ فحاصله: أنه لا بد للصفة إمن الموصوف، ولا بد [١٢٣/ظ] لهذا الموصوف بشرط كونه موصوفاً من الصفة، وهذا الأمر لازم لجميع الصفات والموصوفات المشاركة لكل جوهر وعرضه، فإذا فرق بين الجوهر والعرض والمادة والصورة، وهم يفرقون بين هذا وهذا، فيجعلون الجوهر هو المحل الذي يستغني عن الحالّ ويسمونه الموضوع، ويجعلون المادة هي المحل الذي < لا > يستغني عن الحالّ فيه، وهذا تفريق باطل؛ فإنهم إن عنوا باستغناء<sup>(٥٥٧)</sup> المحل: أنه يمكن وجوده مجرداً عن العرض؛ فهذا شأن هذه الصفة، وإن عنوا أنه لا يستغني بشرط كونه مركباً من الصور؛ فهذا شأن جميع الأعراض، وكذلك الصور التي هي الأعراض طباعية كالحرارة في النار والبرودة في الماء ونحو ذلك، إذا قالوا: إن الحرارة

(٥٥٦) (ص): [فليس هو].

(٥٥٧) (ص): [بالاستغناء].

صورة النار، فالصورة هنا عرض قائم بجسم؛ فإن الحرارة قائمة بالحرار، والبرودة قائمة بالبارد، وأما الصور إذا عنوا بها جوهرًا، كما إذا قالوا: إن نفس الجسم القائم بنفسه صورة قائمة بمادة؛ فليست المادة هنا أيضًا جوهرًا قائمًا بنفسه، بل إذا قالوا: إن الجسم يعرض له الاتصال والانفصال، ومحل الاتصال والانفصال غير المتصل والمنفصل؛ كان هذا -عند التحقيق- راجعًا إلى المقدار والبعد القائم بالجسم، وكل جسم معين له مقدار يخصه، والمقدار المطلق كالجسم المطلق، وكلاهما لا يوجد مطلقًا إلا في الذهن، فصار ما يعنونه بالمادة هنا ليس إلا عرضًا، كما أن ما يعنونه بالصورة هناك ليس إلا عرضًا، وهم يسمون ذلك العلة أو المعلول<sup>(٥٥٨)</sup> والماهية.

[١٢٤/و]

فقد تبين ما في لفظ العلة والمعلول والماهية من هذا الالتباس، وهذا في الطبيعيات التي هي أساس علمهم، ومنها يأخذون أصول براهينهم؛ إذ هي مشهودة الجزئيات معقولة الكلّيات، فكيف الظن إذا خاضوا في المنطق -الذي هو المعقولات الثانية<sup>(٥٥٩)</sup>- [والعلم الإلهي]<sup>(٥٦٠)</sup>؟ هنالك يصير كلامهم ﴿كَرَّابٍ بَقِيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءً حَقًّا إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّيْنَاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٣٩﴾﴾ أَوْ كَطُلُمْنٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ طُلُمْنٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَكْدُهُ لَمْ يَكْدِ يَنْهَاهُ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾﴾<sup>(٥٦١)</sup>، فإن هذين المثلين مطابقان<sup>(٥٦٢)</sup> لجهلهم المركب والبسيط؛ إذ هم وكل كافر لا يخرج عن هذين القسمين، وهكذا ما ذكرتموه في المنطق والإلهيات الذي منه مادة هذا الدليل، فإن قولكم: "الماهيات المختلفة الحقائق قد تتفق في أمور

[ذكر دخول هذا الاشتباه فيما ذكره في المنطق والإلهيات الذي منه مادة حجة التوحيد]

(٥٥٨) × في (ص).

(٥٥٩) (ص): [الثابتة].

(٥٦٠) (ص): [وهو العلم الإلهي].

(٥٦١) (سورة النور: ٣٩-٤٠).

(٥٦٢) (ص): [مطابق].

لازمة أو عارضة كاتفاق الإنسان والحيوانات في الحيوانية، أو في الغذاء أو الحركة"، ثم تقولون: "ما اتفقت فيه عارض من عوارض ما اختلفت فيه، والمختلف فيه هو العلة لما اتفق فيه؛ إذ يجوز اشتراك الحقائق المختلفة في أمور لازمة عارضة متفقة"، وقولكم: "الأمور المتفقة بالحقيقة؛ كالنوع يجوز أن يعرض لها أمور مختلفة، كما يعرض لأشخاص النوع أن يكون هذا كاتبًا، وهذا فقيهاً، ولا يجوز أن يكون ذلك لازماً لها؛ لأن الطبيعة الواحدة لا توجب |أموراً مختلفة، وإذا كان ما اختلفت فيه عارضاً لها [١٢٤/ظ] فيكون له سبب غير سبب الماهية التي اتفقا فيها" = وأمثال هذا الكلام يرجع حاصله -عند التحقيق-: إلى تلبيس وتمويه، فإن جعلتموه جنساً كالحيوان، وقلتم: إن<sup>(٥٦٣)</sup> أنواعه كالإنسان والفرس تتفق<sup>(٥٦٤)</sup> في أمر لازم كالحيوانية، أو عارض كالغذاء أو الحركة؛ فأول<sup>(٥٦٥)</sup> ما فيه من التلبيس هنا:

أن هذا المستدل لم يفرق بين العارض اللازم للماهية أو لوجودها، وبين العارض الذي يجوز أن يفارقها؛ فإنه قد علم أن من اصطلاحهم المشهور في منطقهم اليوناني أن يفرقوا بين الذاتي وبين العرضي اللازم للماهية واللازم لوجودها، وقد بيّنا فساد فرقهم في غير هذا الموضوع<sup>(٥٦٦)</sup>، وخاطبنا به غير واحد من أعيانهم، وأمهلتهم مدة طويلة للنظر ومراجعة كتب أئمتهم ومراجعة بعضهم بعضاً، وتبين مع هذا أن ما يذكرونه من الفرق لا حقيقة له إلا مجرد الاصطلاح الوضعي التحكمي الذي لا يرجع إلى حقيقة ثابتة، ولا علم مطابق لمعلومه، ولكننا هنا نخاطبهم بموجب اصطلاحهم<sup>(٥٦٧)</sup>، فنقول:

(٥٦٣) (ص): [انه].

(٥٦٤) (ص): [يتفق].

(٥٦٥) (ص): [او].

(٥٦٦) راجع: "درء تعارض العقل والنقل"، ٣/٣٢٣ وما بعدها؛ "الرد على المنطقيين"، ٧٠ وما بعدها.

(٥٦٧) يريد المؤلف أنه سيخاطبهم بموجب اصطلاحهم، أي في باب الذاتي والعرضي، لا في كل مصطلح سيأتي؛ لأنه سيستعمل لفظ "اللزوم" بمعناه اللغوي لا المنطقي، وذلك في قوله: "لازماً ذاتياً"؛ فإن اللزوم هنا: لغوي لا منطقي.



أنتم تجعلون النطق<sup>(٥٦٨)</sup> -مثلاً- لازماً ذاتياً للإنسان، والضحك لازماً عرضياً، وتفرقون بذلك بين الحد الذاتي<sup>(٥٦٩)</sup> الذي يذكر فيه الفصل مع الجنس، وبين الرسمي الذي يذكر فيه الخاصة بدل الفصل، إما مع الجنس [١٢٥/و] وإما مع العرض العام<sup>(٥٧٠)</sup>، وتجعلون الكلام على هذه الكليات الخمسة -الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام- من أصول علمكم وتسمونه<sup>(٥٧١)</sup> أما<sup>(٥٧٢)</sup>، وتقولون: السواد للقار والغراب، أو الظل للفرس عند طلوع الشمس ونحو ذلك لازم للوجود لا للماهية، وكلاهما عرضي، وأما العرض فمنه<sup>(٥٧٣)</sup> ما توجد الحقيقة<sup>(٥٧٤)</sup> في الخارج بدونه كالطول والقصر والصحة والمرض وحمرة اللون وصفرته ونحو ذلك، ومنه ما يكون لازماً للشخص لا للنوع كرؤيته، ومنه ما هو بطيء الزوال كالشبيبة والشيخوخة<sup>(٥٧٥)</sup>، ومنه ما يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل، وإذا كان كذلك؛ فقله في الحجة: "المختلفات قد تتفق في أمور عارضة كاتفاق الإنسان والحيوانات في الغذاء والحركة"، يقال له: الغذاء للحيوانات والحركة الإرادية هي لازمة لماهيته، بل هي ذاتية له؛ إذ الحيوان هو الجسم الحساس النامي المتحرك بالإرادة، فكيف تكون الحركة عارضاً < لازماً >؟! بل عارضاً مفارقاً؟! فإن قال: أريد به العرضي؛ سواء كان لازماً أو غير لازم؛ بطل أصل تقسيمه إلى لازم وعارض، فإن اللازم يدخل فيه اللازم الذاتي والعرضي، وهو لم يقسم هذه الصفات إلى

(٥٦٨) (ص): [المطلق].

(٥٦٩) = الحد الحقيقي.

(٥٧٠) يشير المؤلف هنا: إلى مذهب بعض المنطقيين القائلين باعتبار العرض العام في التعريف بالرسم.

(٥٧١) (ص): [ويسمونه].

(٥٧٢) كذا في (ص)!

(٥٧٣) (ص): [فمتى].

(٥٧٤) (ص): [للحقيقة].

(٥٧٥) (ص): [التوحه].

ذاتي وعرضي، بل إلى لازم وإلى عارض مفارق، وهذه الأمور ليست عارضًا مفارقًا باتفاق العقلاء. وهذا اعتراض على ما ذكره هذا المحتج إثم [١٢٥/ظ] نقول: ما يفسد به كلامه وكلام غيره قولكم: "إن النوع والجنس" (٥٧٦) قد تتفق في أمر لازم أو عارض [مفارق] (٥٧٧).

ولك أن تسلك طريقًا آخر في إفساد هذه الحجة، وهو طريق [سلوك مسلك المعارضة؛ فإن ما ذكره من هذه الحجة في واجبي الوجود يرد (٥٧٨) نظيره في الوجود الواجب والوجود الممكن، وفي الواجب بنفسه والواجب بغيره (٥٧٩)؛ فإنه لا ريب أن هنا وجودًا، ولا ريب أن الوجود إما واجب < وإما ممكن >، ونحن نشاهد حدوث أشياء بعد أن لم تكن، فلا يجوز أن تكون واجبة بنفسها، فإن الواجب بنفسه لا يقبل العدم؛ إذ لو قبل العدم تارة والوجود أخرى؛ لكان ممكنًا، فهذه الحوادث ليست ممتنعة؛ لأنها وجدت، ولا واجبة؛ لأنها كانت معدومة؛ فتعين أنها ممكنة تقبل الوجود والعدم، وحينئذ فقد علم بالضرورة أن في الموجودات ما هو واجب بنفسه، ومنها ما هو ممكن بنفسه ليس له وجود بنفسه، بل وجوده بغيره، وهو الممكن، فنقول: هذان الموجودان: الواجب بنفسه، والممكن بنفسه الواجب بغيره؛ اشتركا في مسمى الوجود، وامتاز أحدهما عن الآخر بالوجوب أو الإمكان، فلا يخلو: إما أن يكون ما اتفقا فيه لازماً لما اختلفا فيه، أو ملزوماً، أو عارضاً، أو معروضاً.

فإن قيل بالأول، فإن كان اختلافهما فيما اتفقا فيه وهو الوجود؛ لزم [١٢٦/و] أن يكون أحدهما موجوداً دون الثاني، وإن كان فيما افترقا فيه وهو

(٥٧٦) (ص): [الجنس].

(٥٧٧) [..] - (ص)، السقط بمقدار كلمة، ولكن نحن نفترض أن السقط هنا طويل، ونقدر أنه مناقشة المؤلف لهذه الحجة بطريقة النقص، والتي انتقل بعدها إلى طريقة المعارضة، التي ذكرها بعد ذلك.

(٥٧٨) (ص): [يرد].

(٥٧٩) [وهو امر لا حله في اساته] + (ص).

الوجوب والإمكان، واتفاقهما في الوجود -وهو القسم المحقق-؛ كان ما اختلفا فيه علة لما اشتركا فيه، فيكون الوجوب والإمكان علة للوجود<sup>(٥٨٠)</sup>، والعلة تتقدم المعلول بالوجود<sup>(٥٨١)</sup>، فيلزم أن يكون الوجوب متقدماً بالوجود على الوجود، فيلزم أن يكون الشيء متقدماً بالوجود على نفسه، أو موجوداً مرتين -كما ذكروا في الماهية مع الوجود-، فالقول في الوجوب مع الوجود كالقول في الماهية مع الوجود، ويلزم هنا محاذير أعظم من ذلك، وهو أن إمكان ممكن<sup>(٥٨٢)</sup> الوجود إذا كان هو العلة في وجوده؛ لزم استغناء الممكنات عن الواجب، ولزم أن يكون الممكن بنفسه واجباً بنفسه؛ إذ كان إمكانه علة وجوده<sup>(٥٨٣)</sup>، بل يلزم وجود كل ممكن، فإذا جعل ما اختلفا فيه علة ما اشتركا فيه [لزم هذه]<sup>(٥٨٤)</sup> المحالات التي هي من أعظم الضلالات.

وإن قيل بالقسم الثاني، وهو أن يكون ما اختلفا فيه لازماً لما اتفقا فيه؛ فقد مر إبطاله في كلامهم بما تقدم من أن الطبيعة الواحدة لا يلزمها أمور مختلفة، وهذا بين؛ فإن الوجود لا يقتضي بنفسه وجوباً وإمكاناً، والحيوانية لا تقتضي لذاتها نطقاً وصهيلاً، ولو كان كذلك لكان حيث كان وجود كان وجوب وإمكان، فيكون الوجود الواحد واجباً وممكناً، والواجب لا يقبل العدم والممكن يقبل العدم، فيلزم الجمع بين النقيضين.

وأما القسم الثالث، وهو أن يكون المشترك عارضاً للمميز؛ فيلزم من ذلك أن يكون وجود واجب الوجود عارضاً له لا ذاتياً، فلا بد أن يكون هنا ما يعرض له الوجود الواجب، وإذا بطل القول بكون وجوده

[١٢٦/ظ]

(٥٨٠) (ص): [للوّجب].

(٥٨١) (ص): [بالوّجب].

(٥٨٢) (ص): [الممكن].

(٥٨٣) (ص): [ووجوده].

(٥٨٤) (ص): [لزم هذا].

لازمًا لغيره، فلأن يبطل كونه عارضًا لغيره بطريق الأولى والأخرى؛ فإن هذا فيه مفسدة أخرى، وهو أن العارض للحقيقة لا تكون كافية في حصوله، بل يتوقف حصوله على سبب منفصل عن الحقيقة، فيلزم أن يكون وجوده معلولًا لغيره متوقفًا على غير ذاته، وهذا قول بأن وجوده ممكن لا واجب.

وأما القسم الرابع، وهو أن يكون المميز عارضًا للمشارك، فيكون وجوب واجب الوجود عارضًا لوجوده لا ذاتيًا له، والعارض للحقيقة لا تكون هي سبب وجوده، بل يتوقف حصوله على سبب منفصل، فيكون وجوب واجب الوجود متوقفًا على غيره، فما لم يكن غيره لا يكون له وجوب، فلا يكون واجبًا بنفسه، بل بغيره، وهذا بين ظاهر، فهذه الحجة نظير حجتهما سواء بسواء، بل هي أبين وأتم.

وإذا كانت هذه الحجة مستلزمة لنفي أن يكون<sup>(٥٨٥)</sup> في الوجود ما هو واجب بنفسه وما هو ممكن، وثبوت هذين النوعين معلوم لا ريب فيه؛ علم أن هذه الحجة دافعة للعلوم القطعية اليقينية؛ فتكون باطلة سوفسطائية، فهذا بين بطلانها في النظر.

وإذا اسلكت مسلك المناظرة تقول للمنازع: ما كان جوابك عن [١٢٧/و] إثبات موجودين: أحدهما واجب والآخر ممكن؛ كان جوابًا لمعارضك عن إثبات واجبي الوجود، وإذا كانت هذه الحجة التي استدلو بها على توحيدهم تستلزم نفي واجب الوجود؛ علم أن توحيدهم يستلزم نفي واجب الوجود، كما ذكرنا في صدر الجواب، وأنهم أثبتوا واجب الوجود، ثم جعلوا له لوازم تستلزم عدمه.

[هذه الحجة تستلزم بطلان القول بوجود موجودين أحدهما واجب بنفسه والآخر واجب بغيره]

وأيضًا فهذه الحجة بعينها تستلزم بطلان القول بموجودين<sup>(٥٨٦)</sup>:

(٥٨٥) (ص): [تكون].

(٥٨٦) (وهذه الحجة هي التي ذكرها الآمدي عنهم وعن بعض أصحابه في كتاب أبكار الأفكار، واعترض عليها باعتراضين سبقه إلى أحدهما الرازي في شرح الإشارات: وهو أن الوجوب أمر سلبى لا ثبوتى؛ فلا يتم الدليل حيثئذ. =



أحدهما واجب بنفسه، والآخر واجب بغيره، ومن المعلوم الذي يسلمونه، وقد قام عليه البرهان، أنه لا بد في الوجود من موجود واجب بنفسه وموجود واجب بغيره؛ فإن الوجود يستلزم موجودًا بنفسه، وهذه الحوادث واجبة بغيرها، فإن السبب التام لها إن لم يوجد امتنع وجودها، وعند وجود السبب العام يمتنع عدمها؛ إذ العلة التامة لا يتخلف عنها معلولها، وهذا مبرهن، وهم يسلمونه، بل هو من أجود كلامهم، وإذا كان كذلك فنقول:

هذان الموجودان الواجبان اللذان أحدهما بنفسه والآخر بغيره قد اشتركا في مسمى الوجوب، وامتاز كل منهما عن الآخر بأن هذا واجب بنفسه وهذا بغيره، فقد اتفقا في شيء واختلفا في شيء، وتعاد التقسيمات الأربع كما ذكروها. فإن قيل: إن المشترك لازم للمميز؛ كان المميز -وهو كونه واجبًا بنفسه أو بغيره- علة للوجوب، والعلة مقدمة على المعلول [١٢٧/ظ] بالوجود<sup>(٥٨٧)</sup>، فيلزم أن يكون وجوبه<sup>(٥٨٨)</sup> بنفسه أو بغيره موجودًا قبل وجوبه، فيلزمه تقدم الوجود على الوجوب، أو تكرر الوجود كما تقدم، والله سبحانه أعلم.

### تم الجواب، والحمد لله رب العالمين

= والثاني أن هذه الحجة منتقضة بوجود الله سبحانه مع وجود الممكنات؛ فإنهما اتفقا في مسمى الوجود وامتاز كل منهما عن الآخر بتعيينه، فإما أن يكون المطلق مع المعين لازماً أو ملزوماً أو عارضاً أو معروضاً. واعتراض الرازي باعتراض ثالث: وهو أنه منع كون التعيين وصفاً ثبوتياً كما منع كون الوجوب وصفاً ثبوتياً. قلت: أما إلزامهم لهم الوجود الممكن مع الواجب فهذا إلزام لازم لا محيد للفلاسفة عنه ولكن ليس فيه حل الشبهة. "درء"، ١١٠/٥-١١١. (٥٨٧) (ص): [بالوجوب]. (٥٨٨) (ص): [وجود].

## الملاحق



## وصف الملاحق :

أولاً : رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام في مقولات الشيخ الرئيس :

طبعت هذه الرسالة عن نسختين خطيتين ضمن كتاب پنج رساله، بامقدمه وحواشی و تصحيح : دکتر احسان يارشاطر، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي - تهران، الطبعة الأولى : ۱۳۸۳هـ.ش. ولم نتمكن من الوقوف على هاتين النسختين؛ لذا فقد قمنا بنشرها عن هذه المطبوعة، والتزمنا -في الأكثر- إثباتها كما نشرت، وإن كان يظهر لنا خطأ بعض المواضع، فالرسالة شديدة السقم والعجمة، وإنما نشرناها لما تقدم في أول الكتاب من أهميتها، ولكونها طبعت في غير البلاد العربية، حتى يسهل وقوف الباحثين عليها.



ثانيًا: المباحث والشكوك [المسألة الثامنة]، لشرف الدين المسعودي

(ت/ق ٦هـ):

لهذا الكتاب في المكتبات -بحسب ما وقفنا عليه- أربع نسخ خطية، وهي:

١ - النسخة المحفوظة بـ كتابخانه مدرسه علميه امام عصر (شيراز)، وهي ضمن مجموع صورته دار ميراث مكتوب ضمن سلسلة "مجموعه نسخه برگردان" برقم (٩)، ويقع في ٥٦ ورقة، وكتابنا هذا يبدأ ببداية المجموع إلى الورقة [٤٤/و]، ثم يليه عيون المسائل للفارابي، ثم يليها رسالة الأسماء المفردة للكندي (ت ٢٥٦هـ)، وهي أقدم ما نعلم من النسخ لهذا الكتاب، فقد اتفق الفراغ من نسخها ضحوة يوم الخميس التاسع والعشرين من محرم سنة ٦٠٥هـ، وناسخها هو: مسعود بن محمد بن علي بن محتاج الطبري (أو: الكلبري)، وهي نسخة واضحة الخط حسنة مضبوطة في الجملة، ليس عليها ما يدل على مقابلتها وتصحيحها. وقد رمزنا لها بـ (ش).

٢ - النسخة المحفوظة بمكتبة حميدية برقم (١٤٥٢)، وهي ضمن مجموع يشتمل على نصوص كثيرة، غالبها لابن سينا، وعدد أوراق المجموع (١٧٣)، وكتابنا هذا يبدأ من ١٠٩ وينتهي في ١٥٠، وهي نسخة مقابلة بنسخة المصنف كما هو مثبت على طرر النسخة، وقد صححها على نسخة المصنف التي بخطه، ولم يذكر اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، ولعلها منسوخة في القرن السابع الهجري. وقد رمزنا لها بـ (ح).

٣ - النسخة المحفوظة بمكتبة آيا صوفيا برقم (٤٨٥١)، وهي ضمن مجموع يشتمل على نصوص كثيرة، غالبها لابن سينا، وعدد أوراق المجموع (١٢١)، وهي نسخة متأخرة فيما يظهر من خطها، وليس عليها ما يدل على المقابلة، وكتابنا هذا يبدأ من ٧٤ وينتهي ١٢١، وليس عليها اسم ناسخ ولا تاريخ نسخ.

٤ - النسخة المحفوظة بمكتبة برتو باشا برقم (٦١٧)، وهي ضمن مجموع يشتمل على نصوص كثيرة، لنصير الدين لطوسي ونجم الدين الكاتبي (ت ٦٧٥هـ) وعز

الدولة ابن كمونة وغيرهم، وغالبها لابن سينا، وعدد أوراق المجموع (٢٧٠)، وهي نسخة متأخرة فيما يظهر من خطها، وليس عليها ما يدل على المقابلة، وكتابنا هذا يبدأ من ١٩٧ وينتهي ٢٣٠، وليس عليها اسم ناسخ ولا تاريخ نسخ.

ولم نعتمد الأخيرتين؛ لكونهما نسختين متأخرتين لا إضافة علمية فيهما توجب ذلك.

وفي هذا القسم من النص الذي نعتني به (= المسألة الثامنة) موضع قلق واضطراب في نسخة (ح)، فإن ناسخها - فيما يظهر لنا - قد نسخ الكتاب أولاً على نسخة غير نسخة المؤلف، وهذه النسخة موافقة للنسخة (ش)، إلا أنه وقف بعد ذلك على نسخة المصنف، وبيّن زيادات النسخة الأصل عنده، وزيادات نسخة المؤلف عليه. وقد حاولنا حل القلق الحاصل في هذا الموضع بسبب تعدد النسخ عند ناسخ النسخة (ح)، وبذلنا جهدنا في ذلك قدر الطاقة كما هو مبين في موضعه.

وقد نشر د. أيمن شحادة هذا الكتاب كاملاً في دار بريل - هولندا، تحت

عنوان:

Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the *Ishārāt*

ثالثاً: أجوبة مسائل المسعودي [المسألة الثامنة]، لفخر الدين الرازي

(٦٠٦هـ):

لهذا الكتاب في المكتبات نسخة واحدة خطية تقع ضمن مجموع محفوظ بمكتبة آيا صوفيا برقم (٤٨٥٥)، وهو مجموع فلسفي، يحتوي على عدد من المؤلفات والفوائد المقتبسة من كلام أحمد بن الطيب السرخسي والفارابي وابن سينا وفخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي ونجم الدين الكاتبي وعز الدولة ابن كمونة وغيرهم، ويقع المجموع في (٢٨٩) ورقة، ويبدأ هذا الكتاب من ٩٥ وينتهي ٩٨، وهي قطعة متعلقة بالقسم الإلهي، وهذه النسخة كتبت بخط واضح مقروء، ويبدو أنها مقابلة مصححة جيدة في الجملة، وقد نسخت في القرن الثامن؛ لكون إحدى الرسائل التي في المجموع قد أرخ نسخها بعام ٧١٣هـ. وقد رمزنا لها بـ (ص)؛ اختصاراً لكلمة الأصل.

وقد نشر الموجود من هذا الكتاب د. أيمن شحادة، في مجلة العالم الإسلامي (The Muslim World)، مجلد ١٠٤، العددان ١-٢ (هارتفورد: يناير/أبريل ٢٠١٤)، ص ١-٦١، وسمى هذا الكتاب "جوابات المسائل البخارية".

رابعاً: زبدة النقض ولباب الكشف [الإشارات (١٦-١٨) من النمط الرابع]، لنجم الدين النخجواني (ت بعد ٦٥١هـ):

لهذا الكتاب في المكتبات نسختان خطيتان، وهما:

١ - النسخة المحفوظة بمكتبة أحمد الثالث برقم (A.3246)، وتقع في (٣٣٣) ورقة، وهي نسخة كاملة تامة للكتاب، عليها آثار التصحيح إلا أنها لم تخل من عجمة ومن خلل وسقم كالسقط أو التحريف وقد اجتهدنا في تقويمها قدر الطاقة، ولم يقيّد فيها تاريخ نسخ ولا اسم ناسخ، ولعلها من خطوط القرن التاسع.

٢ - النسخة المحفوظة بمكتبة مانيسا برقم (٣٦٧٤)، وهي ناقصة تبدأ من النمط السادس من الكتاب.

وقد ذكر له نسخة أخرى في مكتبة أحمد الثالث برقم (A.3259)، لكنها ليست نسخة من هذا الشرح، بل من شرح نصير الدين الطوسي.

وقد اعتمدنا النسخة الأولى ورمزنا لها بـ (ص)؛ اختصاراً لكلمة الأصل، ولم نعتمد نسخة مانيسا؛ لكون الموضوع المراد تحقيقه غير موجود فيها.



خامساً : شرح الأصول والجمل من مهمات العلم والعمل [الإشارات (١٦)-  
(١٨) من النمط الرابع]، لعز الدولة ابن كمونة (ت٦٨٣هـ):

لهذا الكتاب في المكتبات خمس نسخ خطية، وهي:

١ - النسخة المحفوظة بمكتبة راغب باشا بإسطنبول برقم (٨٤٥)، وهي أقدم ما  
نعلم من النسخ لهذا الكتاب، فقد نسخت سنة (٦٧٤هـ) في حياة المصنف،  
وبعد تأليفه لكتابه بثلاث سنوات.

٢ - النسخة المحفوظة بمكتبة لا له لي بإسطنبول برقم (٢٥١٦)، وقد نسخت في  
نهار الثلاثاء من شهر ربيع الآخر سنة ١٠٨٦هـ، وناسخها هو: درويش عبد  
الرحمن بن كمال العيثاوي الشامي، وهي نسخة متأخرة واضحة الخط  
معجمة في الجملة، وليس عليها ما يدل على المقابلة والتصحيح.

٣ - النسخة المحفوظة بمكتبة الأوقاف العامة ببغداد برقم (٦٤٧٤).

٤ - النسخة المحفوظة بالمكتبة البريطانية / المكتب الهندي برقم (٤٥٤٥)<sup>(١)</sup>.

٥ - النسخة المحفوظة بمكتبة رامبور برقم (٤١٩٦م).

٦ - النسخة المحفوظة بمكتبة قونية يوسف آغا برقم (٣٤٢)، وقد نسخت يوم  
الأربعاء التاسع عشر من شهر صفر سنة ١٠٨٦هـ، وناسخها هو: مصطفى بن  
محمد، وهي نسخة متأخرة واضحة الخط، سالمة من التلف، وقد رقت -  
بقلم معاصر- بحسب الصفحات لا الأوراق، وتقع في ٤٢٩ صفحة.

ولم نقف إلا على النسختين الأوليين والنسخة الأخيرة، وقد اعتمدنا نسخة  
لا له لي ورمزنا لها بـ (ل)، ونسخة قونية يوسف آغا ورمزنا لها بـ (غ). ولم  
نعتمد نسخة راغب باشا؛ لكون الموضوع المراد تحقيقه غير مذكور فيها مع أن  
النسخة -بحسب الظاهر- تامة!

(١) "A Jewish Philosopher of Baghdad", Reza Pourjavady & Sabine Schmidtke, 59-63.

نشكر يونس أجعون على هذه الإحالة، كما نشكره على إفادتنا بوجود نسخة أخرى -لم تذكر  
في المرجع السابق- من هذا الشرح وهي نسخة (رامبور).

سادساً: شرح الإشارات والتنبيهات [الإشارات (١٦-١٨) من النمط الرابع]،  
لأكمل الدين النخجواني (ت بعد ٧٠١هـ):

لهذا الكتاب في المكتبات نسختان خطيتان، وهما:

١ - النسخة المحفوظة بمكتبة كوبريلي - فاضل أحمد بإسطنبول برقم (٨٧٥)،  
وتقع في (٢٣١) ورقة، وهي نسخة المصنف التي كتبها بخط يده، فقد جاء  
في آخرها: "وقع الفراغ منه على يد المؤلف مؤيد بن أبي بكر بن إبراهيم  
الطبيب النخجواني، آخر جمادى الآخر سنة أحد وسبعمئة...". وهي نسخة  
تامة سالمة من التلف.

٢ - النسخة المحفوظة بمكتبة نور عثمانية برقم (٢٦٨٩)، وتقع في (١٨٠) ورقة،  
نسخت شهر رجب من عام (٧٠٢هـ) أي بعد النسخة الأولى بأقل من سنة،  
وناسخها هو: محمد بن محمد بن محمود الرازي، وهي نسخة تامة كاملة،  
وخطها واضح، سالمة من التلف، على بعض المواضع منها حواش بغير  
قلم الناسخ.

وقد اعتمدنا نسخة المصنف، ورمزنا لها بـ (ص)؛ اختصاراً لكلمة الأصل،  
وأما النسخة الثانية فقد استعنا بها في حل بعض الكلمات غير الواضحة في  
نسخة المصنف.

سابعاً: كتاب تعجيز المستعجز [النمط الرابع]، لمحيي الدين الأصفهاني  
(ت/ق ٨٥هـ):

لهذا الكتاب في المكتبات نسختان خطيتان، وهما:

١ - النسخة المحفوظة بمكتبة فيض الله أفندي بإسطنبول برقم (٨٤٥)، وتقع في (٥٦) ورقة، وليس عليها ما يدل على تاريخ نسخها، لكنها من خطوط القرن الثامن، ولعلها نسخة المصنف التي بخطه، فقد كتب على غلافها: "تأليف الفقير إلى الله - تعالى -: عمر بن خضر بن عمر الأصفهاني، حامداً لله ومصلياً على رسول الله"، وهذا لا نجده على نسخته الأخرى التي يأتي ذكرها، ونرى نظيره في كتابه الآخر القواعد البدئية أو حقائق البشر فله نسخة خطها يشبه خط هذه النسخة من تعجيز المستعجز، وكتب على غلافها كالذي كتب على غلاف تعجيز المستعجز بخط يقارب الخط، وقد كتب على غاشيتها "بخط المصنف"، وهي نسخة سالمة من التلف المادي، ومن الأخطاء والسقط، وهي واضحة الخط جيدة.

٢ - النسخة المحفوظة مصورتها بمكتبة معهد المخطوطات بالقاهرة برقم (الفلسفة والمنطق ١٤٠)، وهي مصورة عن الأصل الخطي المحفوظ بجامعة يوتا، وتقع في (٢٣) ورقة، وهي نسخة متأخرة كتبت في القرن العاشر سنة: ٩٧١هـ.

وقد اعتمدنا على نسخة فيض الله؛ لكوننا لم نحصل حال نشر هذا النص على غيرها، وقد رمزنا لها بـ (ص)؛ اختصاراً لكلمة الأصل.

ثامناً: بشارات الإشارات [الإشارات (١٦-١٨) من النمط الرابع]، لشمس الدين السمرقندي (٧٢٢هـ):

لهذا الكتاب في المكتبات أربع نسخ خطية، وهي:

١ - النسخة المحفوظة بمكتبة كوبريلي - فاضل أحمد بإسطنبول برقم (٨٧٩)، وتقع في (١٦٥) ورقة، وهي نسخة تامة من الكتاب سالمة من التلف، وليس عليها تاريخ نسخ ولا اسم ناسخ، ولكنها بخط من خطوط القرن الثامن - تقديرًا -، ولم يثبت فيها نص متن الإشارات كاملاً، بل طريقة الناسخ أنه يشير لأول الإشارة فقط، ثم يذكر كلام الشارح، ولذا لم نقابل ما يتصل بالمتن من هذه النسخة على النسخة الأخرى؛ لكونه ينقل كلمتين أو ثلاثاً فقط للإشارة إلى الكلام المشروح.

٢ - النسخة المحفوظة بمكتبة جاز الله أفندي برقم (١٣٠٨)، وتقع في (١٥٣) ورقة، وقد سقط منها قرابة ورقتين من أول الكتاب فقط، وقد جاء في آخرها ما يدل على تاريخ تأليف الكتاب وزمن نسخه واسم ناسخه، وهو: "وقع الفراغ من تأليفه أواخر ربيع الأول سنة خمس وثمانين ستمائة، ومن تحريره آخر يوم الجمعة رابع عشر شهر محرم الحرام، في سنة ثمانية أربعين سبعمائة هلالية... وذلك بمدينة أرزنجان - حماها الله تعالى - في المدرسة القطبية... كتبه العبد المنيب الداعي إلى المجيب: سعد الدين الطيب، نجل المرحوم شمس الدين محمد بن أبي البركات التكريتي...".

وهي نسخة واضحة الخط، وقد أثبت فيها متن الإشارات بالحمرة، والشرح بالسواد.

٣ - النسخة المحفوظة بمكتبة نور عثمانية برقم (٢٦٩٢)، وهي مجموع يشتمل على تأليف لشمس الدين السمرقندي، وهذا الشرح يبدأ من ١ وينتهي عند ٢٦٥، وهي نسخة نفيسة نسخت بعد وفاة المصنف بسنة واحدة أي عام: ٧٢٣هـ، وفي بلدة المصنف وهي: خجندة.

وقد اعتمدنا النسختين الأوليين، وهما: نسخة كوبريلي - فاضل أحمد وقد



رمزنا لها بـ (ف)، ونسخة جار الله أفندي ورمزنا لها بـ (ج)، ولم نعتد  
النسخة الأخيرة؛ لكون أكثر النمط الرابع -الذي ذكرت فيه هذه المسألة- ساقطاً  
من هذه النسخة.

تاسعاً: مسألة في المحال عقلاً، لتقي الدين ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ):

لهذه المسألة في المكتبات نسخة واحدة خطية تقع ضمن المجموع الذي تقدم وصفه في أول هذا العمل (= القسم الثاني)، الواقع في دار الكتب الوطنية في تونس، وهي مسألة مختصرة تقع في ورقة واحدة [٩/و-ظ]، فيها بعض التصحيف والسقط، وهي عبارة عن جواب موجز للمؤلف في مسألة: (هل يوصف الله بالقدرة على المحال عقلاً أو لا؟)، وبعد البحث لم نر نشرة سابقة لهذه المسألة، فهي تُنشر لأول مرة.

وقد رمزنا لها ب (ص)؛ اختصاراً لكلمة الأصل.

فلهما سبعة وأول ولهم قولوا أنه لما كان ذلك  
واحدة منها لم يزلوا وأما كما في الجواز من  
أول ذلك للنفوس من العشرة المختارة  
اللا يفرق في الموت إلا بغير ما على طاعتكم  
ولم يفرق بها فإن لم تكن موجودة في ذلك  
واحدة منها فإن لم تكن موجودة في ذلك  
مسوقة فإن لم تكن موجودة في ذلك  
لما كان كل واحد منها مسوقا فإن لم يكن  
موجود فيه كان ذلك كذا في ذلك  
جميع هذه الأجزاء ولا يفرق في ذلك  
ذكر لانه ليس هناك كذا في ذلك  
توجد منها فأن ذلك كذا في ذلك  
قطر الوجه ليس ورواه في ذلك  
بكن في ذلك كذا في ذلك  
لكن هناك كما هو مجموع هذه الأجزاء  
بحسب ما يقع بها في ذلك كذا في ذلك  
لذلك في الصورة أن يقولوا بأن ذلك كذا في ذلك  
زنا في ذلك كذا في ذلك  
فإن كل واحد من الأجزاء العشرة لما تقدم  
زنا في مجموع العشرة ما تقدم  
زنا في ذلك كذا في ذلك  
ذلك لانه لا ذلك كذا في ذلك  
لذلك فأن كل واحد منها كذا في ذلك  
ووجدت هامة مقدار عن غيرها مقبولة  
واحدة منها على خارجة عن غيرها مقبولة  
ليس هناك كل واحد منها على خارجة عن غيرها  
حتى يقال بأنها مستغنى عنها خارجة عن  
أجزاءها وأجزاءها مستغنى عنها أجزاءها  
عن النفوس لانه ما نهاية أجزائها مقبولة

بأن لم يكن موجود فيه ثم لم يكن ذلك  
ما في ذلك كذا في ذلك  
فيه فلهما كذا في ذلك  
الذلك كذا في ذلك  
بذلك كذا في ذلك  
كذا في ذلك كذا في ذلك  
منها مستغنى عنها كذا في ذلك  
الحقيقة فيه ما ذكرنا لانه لا يفرق في ذلك  
لأنه كذا في ذلك كذا في ذلك  
في ذلك كذا في ذلك  
كذا في ذلك كذا في ذلك  
كل واحد منها في ذلك كذا في ذلك  
واحد منهم كذا في ذلك  
ما في ذلك كذا في ذلك  
أن كان بعينه ذلك كذا في ذلك  
ولم يوجد غيره وأن لم يكن بعينه ذلك  
بل لم يوجد غيره فهو محمول لانه أن كان  
ولم يكن يوجد لانه لم يكن بعينه ذلك  
لانه لما بعينه غير اوصفة ذلك كذا في ذلك  
وإن كان عارضا فهو أولى بأن يكون  
لعله وإن كانا تعين به عارضا لذلك  
فهو واحد فإن كان ذلك كذا في ذلك  
واحد فذلك كذا في ذلك  
لانه لم يكن بعينه ذلك كذا في ذلك  
عوضه بعد تعين ذلك كذا في ذلك  
في ذلك كذا في ذلك  
المستغنى عنها لانه لم يكن على ذلك كذا في ذلك  
الآن كذا في ذلك كذا في ذلك  
واحد منها لم يكن كذا في ذلك

سنهما والجمع فيهما ما ذكرنا انه انما لا يلزم ذلك لا في العلل ولا في السبب  
 المفارقة ولا في ادوار الاللاك لانه لا ينتهي اعدادها الى حد ليس وراءه  
 منها حتى يكون ذلك المحدود كلاً وحمله ملزم ذلك الكل ما يلزم كل واحد  
 والله اعلم بالصواب **المسألة الثامنة** قال — رحمه الله عليه  
 واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب  
 وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لا مراحض فهو معلول لانه ان كان  
 واجب الوجود لازماً لتعينه صار الوجود لازماً لما هه عنده اوصفه  
 وذلك محال وان كان عارضاً فهو ادلي بان يكون لعله وان كان متعين  
 به عارضاً لذلك فهو لعله فان كان ذلك وما تعين به ماهيته واحداً  
 فذلك العلة عليه لخصوصية ما لذاته بحب وجوده وهذا محال وان  
 كان عروضة بعد تعين اول سابق فكلما في ذلك السابق ما في الاسام  
 محال قلت المقصود اقامة البرهان على ان واجب الوجود واحد  
 وانه لا يمكن ان يكون ذاتان كل واحد منهما واجب الوجود وحاصله  
 البرهان انه لو فرض ذاتان كل واحد منهما واجب الوجود متعين  
 كل واحد منهما لا محالة وتمنع عن الاخر حتى يصح ان هاهنا هذا وذاك  
 شكك في احدهما بسوء هذا المتعين واجب الوجود فلا محال ان  
 يكون حقيقة وجوب الوجود هو حقيقة هذا المتعين ولم يكن فان كان







العلمة تأمر بغير ظاهرهم من المسلم متقد من علمه مع  
العلم المتأمر واذا بطلت الافتتاح كلها لم تجد  
المسلم المذكوره لوجود اشتباها العلم مع اشتباها  
اشتباها العلم فنتجها الى الواجب ضرورة الاشتباها  
كل صفة متقدمة من علم ومعلوم لا بد على الولا لا بد  
تلك العلم والمعلوم لا بد اشتباها وغير مشتبه وفيها  
علمه بغير معلوله في وسط لا يراها ان كانت وسما في  
معلومه ويجيب من كذا طرفا ان لا يكون ممكنة فتكون  
واصب اشتباها في كل مسلمة متقدمة من علم ومعلوم  
كانت مشتباها وغير مشتبا هي فغذا لهم انما اذا لم يكن  
فيها الا معلوله الخاص الى علمه خارجا عنها لكن انما  
بها لا مجال طرفا ويجيب ان لا يكون معلوله لا كان  
جمله المسلمة فغذا من مسلمة وفيها انما كان فيها  
ما ليس بمعلوم لا فهو طرف وفيها فكل مسلمة متقدمة  
الى واصب لوجوده في الاشتباها في كل اشتباها  
باعتبارها لا بالاعتبار فقط كالمعقول والمعلوم لا بد  
فيها من مقتضى لها فان كان يكون ما يتفق فيه ازماء  
لوازم ما يختلف فيكون يختلف لا بد واصل هذا  
غير ممكن وهو كاشا لافسان والفرس للمعنيين في الجاهل

حيث هو ذا العلم الجوهري محدود وكل افراد لا يربطها  
لبعضها بالبعث فلا يحصل منها مجموع وصلا في هذا  
وجب اعتبارا للمعطين معاوية ككونه من احد  
الجلادين يجوز من الجلاء الاخر في نفس الامر في  
التطبيق لا يتصور مع هذا صراحتي والجلاد كونه  
من علم ومعلوم لا بد فقد استجفتها ما انما تنب  
فقطا هو واما صور الاحاد معا فمسا في نيتا وفي  
بين وجوب راولو اصب لاذاتهما في نيتا في نيتا  
الا ولا وهو ان المسلم المذكوره متفق العلم  
تا مد لك نيتا حكمه الوجوه وذلك هو اجزاء وهاها  
ضدرة انما منقذ من بالاذات ولا تنفكا لتناخر  
المجموع عنها لاذاتنا وجوه واعد ما ان كان في  
من غير اجزاء في مجموع في الاضواء لا انما  
يجتمع عليهم حلتا تا مشتبا في نيتا والفرق  
بين المجموع وبين الاجزاء وهاها في مجموع  
اعتبار ما يتبع فيها التاميف مع التاميف والاجزاء  
باسرها متفق ايضا الى علمه وليست هي نفسها  
لما مر ولا بعض اجزاء لا متشابه كونه علمه لنفسه العلم  
ولا في خارج عنها لان كل واحد وكل حيلها منها مسئلة









وَمَعْقُولٌ فَمَا ظَنُّكَ بِالْعُلُومِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْأَسْبَابِ الْعَالِيَةِ  
فَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَلَى الْأَحْوَالِ الْعَاجِلَةِ مُقَصِّرٌ عَنِ الْحَقَائِقِ  
الْأَجَلَةِ وَلَمْ يَبْقِ إِلَّا الْأَسْتِزَادُ مِنَ النُّورِ النَّبَوِيِّ كَمَا تَقَدَّمَ  
فِي الْمَقْدَمَةِ وَهَذَا هُوَ الطَّرِيقُ الْإِجْمَالِيُّ وَأَمَّا الطَّرِيقُ  
التَّفْصِيلِيُّ فَهُوَ ذِكْرُ الْمَسَائِلِ الْمُفَصَّلَةِ الَّتِي تَلُو بَعْضُهَا بَعْضًا  
قَالَ أَبُو عَلِيٍّ بْنُ سِينَا فِي الْأَشَارَاتِ النَّمْطُ الرَّابِعُ  
فِي الْوُجُودِ وَعَلَيْهِ قَالَ النَّصِيرُ الْوُجُودُ هَاهُنَا هُوَ الْوُجُودُ  
الْمُطْلَقُ الَّذِي يَحْمِلُ عَلَى الْوُجُودِ الَّذِي لَا عِلَّةَ لَهُ وَعَلَى الْوُجُودِ  
الْمُعْلُولِ وَالْمُجْهُولِ عَلَى شَيْءٍ مُخْتَلَفٍ بِالتَّشْكِيكِ لَا يَكُونُ  
نَفْسَ مَاهِيَّتِهَا وَلَا جُزْءَ مَاهِيَّتِهَا بَلْ إِنَّمَا يَكُونُ عَارِضًا  
لَهَا فَإِذَا هُوَ مُسْتَنَدٌ إِلَى عِلَّةٍ وَلِذَلِكَ قَالَ فِي الْوُجُودِ عَلَيْهِ

تعجيز المستعجز (في تخطيط قواعد الفلاسفة وعقائدهم)









هو ينظر الى نفسه ما رفع وجوبه بنفسه فلا ركن هذا فظهر الخلل  
في كلام القدمين وهو ان الصفات مستلزمة للتركيب وان التركيب  
مستلزم للحاجة الى الغير واذا كان كل من الوجودين باطلا نظر  
هذا الكليد والله سبحانه اعلم

### مسألة

في المحال عقلا هل يجوز ان يقال الله قادر عليه ام كيف يكون المخلص فيه  
**الجواب** الحمد لله الله سبحانه على كل شيء قدير لا  
يخرج عن مقدوره شيء من الاشياء سبحانه وتعالى واما الذي يقال  
انه محال لانه فليس هو شيء بانفلق العقلا حتى انكسرا من المعتزلة  
والشيعة اعتقدوا ان المعدوم القابل للوجود شأنا في العلم خالفوا  
نذلك جهور العقلا الذين والوا وجود الشيء هو شئونه وهو اما ان يكون  
معولاً اما في العلم واما ان يكون موجوداً اما في الوجود ليس شأنا في ذلك  
ثم لا يكون الشيء موجوداً معدوماً او متلكواً الخالق له مثل شأونه في  
جميع صفاته فانه لو كان له مثل فاحد التلخيص قد سد مثله لان  
مثله قدراً واجبا بنفسه والمخلوق مخلوق ليس بواجب بنفسه فيكون  
الشيء قدراً لا قدراً لا محلاً لا محلاً واجبا بنفسه لا واجبا بنفسه فهذا

مسألة في المحال عقلاً

أولاً :

رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام  
في مقولات الشيخ الرئيس

## بسم الله الرحمن الرحيم

سلام الله على مشايخ العلم والحكمة بمدينة السلام، مد الله في أعماركم، وزاد في الخيرات لديكم، وأفاض من حكمه عليكم، ورزقنا مجاورتكم، وعصمنا وإياكم من الخطأ والخلط؛ إنه واهب العقل ومفيض العدل وله الحمد، والسلام على رسوله وآله الطيبين الطاهرين.

وبعد: إن رجلاً من أهل بخارى أحب الفلسفة وجهد فيها بمقدار ما أوتي من المقدور، ولما عرضت له السفارة إلى هذه البلاد؛ لقي قومًا ممن أخذوا عنكم، فكانوا يحلونه محل أهل العلم، وكان يسمع منهم أصولًا مشاكلة لما أخذها من معلميه والكتب التي استفرغ في تدبرها جهده، والنتائج التي نتجت لفكره؛ حتى بلغ مدينة همذان، فصادف بها شيخًا كبيرًا غزير المحاسن، وافر العلوم متقنًا في العلوم الحكيمة والشرعية السمعية؛ فاستأنس واستطاب مجاورته، إلا أنه لما استكشف مذاهبه صادفها غريبة عجيبة، مباينة لما فهم عن الأقدمين:

أما المنطق فمنطق آخر، وأما الطبيعيات فطبيعيات آخر، وأما الإلهيات فنمط مناسب لكلام الصوفية عجيب، ورأى له أيضًا في الهندسة رقمًا آخر، وتعجب من شيء لا يزال يصير عليه عند كل مخالفة يعرض، ويقول أن هذا بديهية، وأن هذا إجماع، وأن هذا مأخوذ من أفواهكم معشر الحكماء بمدينة السلام، ومن أفواه سلف منكم قد انقرض، بارك الله في أعماركم.

وإذا تكلم؛ تكلم بنوع آخر من المقاييس يراها منتجة لمطلوباتها، وهي غير منتجة لها بالفعل ولا بالقوة القريبة من الفعل، وإذا حللت له مقاييسه وأثبت عقمها وإنتاجها غير مطلوبه؛ لم ينجع فيه، بل رام إصلاحها بما هو أبعد من الأول.

وقد أنفذت إليكم -متعنا الله بكم- نسخة مقالة في نقض مذهب يقفون عليه، ومقالة لي في إبانة بعده عن الحق.

ثم كتبت بعد ذلك مذاهبه في مسائل أخرى؛ لما ورد فيها قياسات له أولى، بل نفس المذهب.

أسألكم أن تصرخوا عن الحق؛ فإن المذاهب كلها إما حقة، وإما باطلة لها قوة، وإما من جنس الغفلة والقصور.

فأسألكم أن تدلوا على مذهبي ومذهبه في تلك المسائل؛ أنه من أي القسمة الثلاثة.

واعلموا أنكم -أطال الله بقاءكم وحرس قصدكم-، إذا تصفحتم كلام الرجل لمتم من محله محل النقض والمقابلة، واستحقرتم من يتعرض لذلك ويضيع وقته به. لكن لكل إنسان عذر فيما يفعله، لا يقف عليه غيره. والله أسأل أن يحرس جماعاتكم ويطول مدتكم.

حكاية المسألة التي كتب هذا الشيخ مقالة فيها عند هذا الشيخ، أدام الله توفيقه: أن في الوجود إنسانية واحدة، هي بعينها مقارنة للعوارض التي يتقوّم بها شخص زيد، وهي مع هذه العوارض غيرها مع ذلك العارض، وغير متغيرة بنفسها، وإذا مات زيد فقد فارقتها الأعراض الخاصة بزيد فقط.

وأما عين تلك الإنسانية فهي باقية وإنما يفسد منها مقارنتها لتلك الأعراض فقط، وإنه ليس في زيد إنسانية تقارن أعراضه غير الإنسانية التي في عمرو المقارنة لأعراضه، وإن كان من حيث هو يقارن هذا، غيره من حيث هو يقارن ذلك، وذاته الموضوع للأمرين، شيء آخر ثالث، ولا جزء.

بل إنسانية واحدة بعينها، مقارنة لأعراض كل واحد منهما، ولا هذا فقط، بل هي بعينها التي يقارن المواد، وهي بعينها التي يفعل فيتجرد ويرتسم في العقل، وهي بعينها التي في عقل كل واحد منا، وفي العقل الأول؛ فإنها ذات واحدة هي بعينها باقتران أعراض يصير إنسانية عمرو



باعتبار حصولها معقولة صورة في العقل، وهذا كله معاً في زمان واحد.

قال: وليس المعقول كالمثال للموجود في الأعيان منها، بل هو هو بعينه. بل قال: إن الصورة المنطبعة في المرآة الانطباع الشبهي، هي بعينها الصورة التي في وجه زيد، لا آخر مثلها وخيال لها، هي شيء في نفسها آخر.

قال: ووجود الأنواع والأجناس في الأعيان هو أن يكون ذات واحدة مقارنة، هي بعينها لكل واحدة من الكثرة. فتارة يقول: إن الإنسان مثلاً هو النوع الذي يذكره، وتارة يندم فيجعله الإنسانية بلا إنسان. والذي يدعو هذا الرجل إلى هذا الاعتقاد ما يسمعه من القوم إنهم يقولون: إن الأشخاص قد تشترك وتباين، وأنها تشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد. فيتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظة الواحد في هذا الموضع. فسبق وهمه إلى أنهم يرون أن الحقيقة الواحدة، ذاتاً واحدة في الوجود، ويظن أن معنى قولهم: الأنواع والأجناس موجودة في الأعيان من حيث هي طبائع، لا من حيث هي أنواع وأجناس، كما لا يخفى على أحد من أن الغرض في هذا أن حقيقة الإنسان أو الإنسانية من حيث هي إنسان وإنسانية موجودة في الأعيان، لا من حيث هو واحد مشترك فيه الكل، لا من حيث هو طبيعة، وقد فرض العموم لاحقاً لها.

بل نقول: إن المناقشة في هذا الباب على جهة أخرى، وذلك لأن هذه الطبيعة، وقد اشترك فيها موجودة طبيعة، هي بعينها مشترك بها، ولكن لا يعنون أن الذي لا يصح وجوده في الأعيان هي الأنواع والأجناس المنطقية التي هي صور في النفس، منتزعة عن الكثرة، كأنه ليس الغرض في الإبطال هو إبطال وجود طبيعة مشتركة فيها في الأعيان، بل إبطال وجود ما في النفس المنتزع عن الكثرة. فلما في الأعيان كان هذا أمر كان يخفى على أحد من الناس أن الموجود في النفس -وهو المنطقي-، ليس موجوداً في الأعيان.

ثم نقول كرّة أخرى: إن الموجود في النفس والموجود في الأعيان ذات واحدة هي بعينها، لا آخر مماثل موجود في الأعيان وفي النفس.

فإذا نبّه على هذا قال: إنما ليست الإنسانية المعقولة مثلاً موجودة في الأعيان الخارجة من حيث هي في النفس، فيحصل كأنه يقول: إنما البحث والنظر عن الإنسانية النوعية هل هي موجودة في الأعيان الخارجية، هو على معنى أنها من حيث هي في النفس، فهل هي باعتبار ذلك موجود خارج عن النفس فيكون هذا كان هو المشكل، حتى احتيج أن يبطل بما قيل في كتب ما بعد الطبيعة، وبما قد يقال في شروح المنطق أحياناً.

سبحان الله! هل يبلغ من عقل إنسان أن يظن أن هذا موضع خلاف بين الرواقيين والمشائين، حتى يظن الرواقيون بزعمه أن الإنسانية من حيث هي في العقل هي بعضها خارج العقل، فيحتاج أن يتكلف المشاؤون نقض ذلك؟! وإنا لله!

وهذا مذهب الرجل. ويرى أن هذا مأخوذ منكم، ومذهبكم بديهة وإجماع.

والذي أنا إليه وأقوله أن الإنسانية الموجودة كثيرة، وليست ذاتاً واحدة، وكذلك الحيوانية الموجودة، لا كثرة يكون باعتبار إضافات مختلفة، بل ذات الإنسانية المقارنة لخواص زيد، هي غير ذات الإنسانية لخواص عمرو، فهما إنسانيتان؛ إنسانية قارنت خواص زيد، وإنسانية قارنت خواص عمرو، وليس في الموجودات واحدة الإنسانية جامعة. وكذلك الحيوانية التي تقارن فصل الإنسان غير الحيوانية التي تقارن فصل الفرس، لا غيرية باعتبار المقارنة هي تكون حيوانية واحدة تضاف إلى فصل الفرس ويضاف إلى فصل الإنسان على ما يراه هذا الشيخ: من أن حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول.

بل أقول: إن حيوانية كل واحد منهما ذات أخرى في الوجود. وأقول: إن معنى كون الحيوانات الموجودة واحدة هو كونها واحداً بالحد؛

أن الحد المتقرر في النفس الإنسانية والحيوانية مطابق لكل واحد منهما،  
نسبة إلى كل واحدة منهما واحدة.

فإذا ناقشني: إنه كيف صار هذا الحد الواحد مطابقاً لها، وإنه كيف  
انتزع من الكثرة حدًا واحدًا؟

قلتُ له: هذان مسألتان: أما الأولى منهما فلأنه يصدق حمل الحد  
على كل واحد منهما. وأما الثاني، فيجوز أن يكون معنى الحد حدث من  
شخص واحد لما ارتسم في الخيال، فقشّرت القوة النطقية لواحقها  
العارضة، فأخذ صورة معقولة. ثم أي شخص عرضها على العقل مقشراً  
عنه ذلك التقشير؛ لم يفد صورة معقولة أخرى، وكان حال كل شخص  
كحال الآخر، إلا أن المستفاد منه ما يتفق أن يسبق تصويره إلى الخيال  
والذهن. فما كان كذا قيل: إن حدودها واحدة، وما كان مثل صورة  
شخص فرس إذا عرضت على ذهن بعد ارتسام ماهية الإنسانية في النفس  
ثم تقشر عنها العوارض، فيحدث ماهية مستفادة غير التي استفيدت أولاً،  
فما كان كذلك يقال: إنه ثان، ويغايه في الحد، ويجوز أن يكون على ما  
يشتهي، وهو أنه لا يحصل هذه الصورة المعقولة إلا عن كثرة لما عرضت  
على ذهن، ولكن لا على ما يقع عندك أنه يجد في تلك الأكثرية إنسانية  
واحدة بالعدد، إذا قشّرت عن العوارض بقيت واحدة، هي الحد المعقول.

بل نحو آخر، وهو أن العقل يصادق في كل شخص إنسانية أخرى،  
فإذا زال العوارض امتنعت أن يبقى كثيرة في العقل بل يعدم تلك الكثرة،  
ويرتسم معنى الإنسانية واحدة على ما يظنه أن الثلاثة يتحد شيئاً واحداً  
تارة، وأنه في نفسه صورة واحدة ذات إضافات، بل يعدم صورتها مع إزالة  
العوارض، فإن كل واحد منها، إن كانت تكون ذاتها موجودة بما يقارنها،  
فاذا بطل لأنه بقي، والحد مع الثاني.

على أن ها هنا نظر آخر، وهو أنه عسى لا يسلم له العقل بعقل  
الشخص من حيث شخص، بل صورة الأشخاص بقيت في الخيال، ثم

يحدث في النفس صورة المعني، على نحو إن احتيج أن يبين؛ لم يكن بدّ من إطناب في القول.

أو إن سلّم أن العقل يعقل الأشخاص شخصًا شخصًا، فيعقل في كل واحد منها إنسانية، إذا أزيلت خاصيتها لم هي بعينها في العقل، أعني إنسانية كانت في خيال زيد وأخرى كانت في خيال عمرو. فأزيل عن كل واحد منها المقارنة التي له مع الخواص والنسبة الموضعين، فلا يبقى عينها مرتسمة في النفس ولا أيضًا يصير هي عين الأخرى، بل يبطلان. وليس إذا بطلا فقد بطل صورة الإنسانية عن العقل؛ فإن ذلك حده.

ويكفيه شخص واحد في الإفادة، وإن احتيج إلى أشخاص فيجوز أن يكون مع بطلان إنسانية واحدة منها عند التقشير يرتسم في النفس حد الإنسانية، ليس هو عن الإنسانية المعقولة كانت في شخص عمرو، نعم.

وأقول له: أن يكون معنى الإنسانية والحيوانية واحدًا اعتبار آخر، وهو أن هذا المعقول لولا كثرة الموضوعات في الوجود أو الفصول؛ استحال أن يكون مقسومًا إلى كثرة في الوجود، بل إذا أزيلت كثرة الموضوعات والفصول، حتى كأنه لم يكن كثرة البتة؛ لم يكن لهذه الصورة المعقولة وجود، أو كان الموجود منه عينًا واحدة وليس كذا حال شخص الإنسان وشخص الفرس.

فإنه إذا توهمنا أنه لم يكن كثرة موضوعات فالمعقول منهما: إما أن لا يكون له نسبة إلى موجود، أو يكون نسبة إلى موجودين، لا محالة إذا لم يصير لصورته المعقولة نسبة إلى كثرة في الوجود؛ لاتفاق كثرة الموضوعات فقط، بل لاستحالة أن يكون لها نسبة إلى عين واحدة.

وأقول أيضًا: إن الأشخاص المتكثرة التي يقال أن لها حدًا واحدًا، ويعني بالحد ما عرف، ليس معنى هذا أنه ليس لهذا في هذا العالم إلا وحد واحد في الوجود فقط، بل في كل نفس لها حد آخر بالعدد.



ومعنى قولنا: إن له حدًا واحدًا، أي: بحسب إنسان واحد، وبصورة واحدة؛ فإن صورة واحدة في النفس هي في هذه النفس حد واحد لها كلها، أي: أي صورة منها فرضته سابقة إلى أن يتجرد عن العوارض، ويحصل ماهية ينطبع في ذات النفس، كان المنطبع منها هذا بعينه، وهذه النسبة موجودة لكل واحد من الأشخاص، وإذا أخذنا نسبتها إلى أنفس شتى؛ كان لها في كل نفس حد آخر.

فهذه صوره المسألة التي جرت بيني وبين هذا الشيخ في إثبات مذهب نفسه.

مقالة أنفذت إلى مدينة السلام في يوم الجمعة. الحمد لواهب الفضل والعقل بلا نهاية، وهو الموهب. تم.

ثانيًا :

المباحث والشكوك

(المسألة الثامنة)

شرف الدين المسعودي (ت/ق ٦هـ)

## المسألة الثامنة :

قال -رحمة الله عليه- : (واجب الوجود المتعين إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره. وإن لم يكن تعينه لذلك -بل لأمر آخر- فهو معلول؛ لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه كان الوجود لازماً لماهية غيره أو صفة، وذلك محال، وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعله، وإن كان ما يتعين به عارضاً لذلك فهو لعله، فإن كان ذلك وما يتعين<sup>(١)</sup> به ماهيته واحداً فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده، وهذا محال. وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق، فكلامنا<sup>(٢)</sup> في ذلك. وباقي الأقسام محال).

قلت: المقصود إقامة البرهان على أن واجب الوجود واحد، وأنه لا يمكن أن يكون ذاتان كل واحد منهما واجب الوجود. وحاصل البرهان أنه لو فرض ذاتان كل واحد منهما واجب الوجود؛ فقد تعين كل واحد منهما لا محالة وتميز عن الآخر، حتى صح أن يقال هذا وذاك، فنتكلم في أحدهما فنقول:

هذا المتعين واجب الوجود، فلا يخلو إما أن تكون حقيقة وجوب الوجود هو حقيقة هذا المتعين، أو لم يكن، فإن كان؛ فليس غير هذا المتعين واجب الوجود. وإن لم تكن، بل هما حقيقتان، فلا يخلو: إما أن يكون هذا التعين لازماً لحقيقة وجوب الوجود أو عارضاً لها، أو حقيقة وجوب الوجود لازمة لهذا التعين أو عارضة له. فإن كان هذا التعين لازماً لحقيقة وجوب الوجود، فليس غير هذا المتعين واجب الوجود. وهذا ظاهر لا شك فيه. وإن كان هذا التعين عارضاً لحقيقة وجوب الوجود، فكل<sup>(٣)</sup> ما

(١) (إشارات) + (ش)، وفي (ح): [تعين].

(٢) (إشارات) + (ش)، وفي (ح): [وكلامنا].

(٣) (ش): [وكل].

كان عارضاً لشيء<sup>(١)</sup> فهو بعلة، فهذا التعيين لحقيقة وجوب الوجود بعلة لو لم تكن<sup>(٢)</sup> تلك العلة لم يكن هذا الواجب الوجود المتعين؛ فيكون واجب الوجود معلولاً، وهذا محال. وأيضاً، العرض إنما يلحق الشيء بعد تحقق ذلك الشيء وتعيينه وتشخصه، فحقيقة وجوب الوجود إنما يعرض لها هذا التعيين بعد أن تشخص وتعين أولاً، والكلام في ذلك التعيين السابق. وإن كان حقيقة وجوب الوجود لازمة لهذا التعيين أو عارضة له، فهي له بعلة أيضاً، فيكون هذا المتعين الواجب الوجود معلولاً في وجوب وجوده، وهذا محال. فإذاً هذا التعيين إما أن تكون حقيقته هي حقيقة وجوب الوجود، وإما أن تكون لازمة لحقيقة وجوب الوجود، وعلى التقديرين [ح: ١٣٥/و] يلزم أن لا يكون غير هذا المتعين واجب الوجود. فهذا حاصل هذا البرهان.

إلا أن فيه نظراً، وعند الكشف عن معنى لفظ: "واجب الوجود"، ولفظ "التعين"، يتبين أنه لا دلالة فيه على المطلوب:

أما لفظ: "واجب الوجود"، فيوهم أنه أمر وجودي، وأن وجوب [ش: ٢٩/ظ] الوجود حقيقة محصلة ثابتة وراء الوجود، وليس كذلك؛ فإننا لا نفهم من لفظ واجب الوجود سوى أنه موجود لا سبب ولا علة له، وأنه غير حاصل وجوده من غيره، وأنه لا يجوز عليه العدم؛ فوجوب الوجود هو عدم الحاجة إلى علة تفيد الوجود، وهذا سلب محض وعدم صرف، وليست حقيقة محصلة ثابتة [غير الوجود زائدة على الوجود]<sup>(٣)</sup>.

وأما لفظ: "التعين"، فليس معناه سوى التميز عن غيره، فكل ذات تميز عن غيره حتى أمكن أن يشار إليه إما إشارة حسية أو عقلية فهو معين،

(١) (ش): [للشيء].

(٢) (ش): [يكن].

(٣) [..] + (ش)، (ح)؛ وجاء في طرة (ح): (من قوله "غير الوجود" إلى قوله "على الوجود"، ليست في نسخة المصنف - رحمه الله -).



وليس يجب أن يكون التمييز بأمر وجودي زائد<sup>(١)</sup> على ذات الشيء، فالماهيات المختلفة يتميز بعضها عن البعض بذواتها لا بأمر آخر زائد عليها، وإذا كانت موجودة كان كل واحد منها ذاتًا معينًا ولم يكن تعيينه بأمر زائد عليه. فإذا ليس تعين واجب الوجود أمرًا زائدًا على ذات واجب الوجود، وليس وجوب الوجود حقيقة محصلة وجودية وراء الوجود، وإنما هو عدم الاحتياج إلى السبب والعلة.

[ح: ١٣٥/ظ] أو من قال: "إنها حقيقة"<sup>(٢)</sup> وجودية زائدة على الوجود" فهو مطالب بالبرهان، ولا حجة لهم على إثبات واجب الوجود إلا ما سبق الاعتراض عليه، وهي على تقدير الصحة لا تفيد إلا تناهي العلل وقطع التسلسل وأن يكون هناك طرف ليس وجوده من غيره، وما وراء ذلك فلا دليل عليه.

[ش: ٣٠/و] وإذا تلخص معنى واجب الوجود فلنرجع إلى الدعوى الأول، ولنهجر لفظ واجب الوجود [لما فيه]<sup>(٣)</sup> من الإبهام والإيهام. فنقول: لِمَ لا يجوز أن يكون ذاتان موجودان كل واحد منهما لا علة لوجوده؟

قوله: "إن كان تعيينه ذلك لأنه واجب الوجود؛ فلا واجب وجود غيره، وإن لم يكن تعيينه لذلك بل لأمر آخر؛ فهو معلول"، فمعناه الملخص: أن الوجود الذي لا علة له إن كان عبارة عن هذا المعين لا غير، فليس غير هذا المعين موجودًا لا علة له، وإن لم يكن<sup>(٤)</sup> عبارة عن هذا المعين؛ [فهذا المعين]<sup>(٥)</sup> معلول.

قلنا: الوجود الذي لا علة له<sup>(٦)</sup> ليست حقيقته عبارة عن هذا المعين،

(١) (ش): [زائدة].

(٢) (ح): [حقيقة].

(٣) [..] - (ش).

(٤) (ح): [تكن].

(٥) [..] - (ح).

(٦) في هامش (ح): (من قوله: "الوجود الذي لا علة له" إلى قوله: "فإن قيل لو كان ذاتان"، ليس في النسخة التي كانت بخط المصنف - رحمه الله -).

أما لِمَ قلتم: إنه يلزم منه أن يكون هذا المعين معلولاً؟

وقولكم: "إن واجب الوجود إما أن يكون لازماً لتعيينه أو عارضاً، أو ما تعين به عارضاً لواجب الوجود أو لازماً". فمعناه الملخص: أن [عدم الحاجة إلى العلة لازم لهذا المعين أو عارض له.

قلنا: الأمر المحصل الموجود يوصف بكونه لازماً للشيء أو عارضاً، ويطلب له علة، أما العدم فلا يوصف بأنه لازم أو عارض إلا مجازاً، ولا يكون له علة البتة، فالموجود الذي لا علة لوجوده ليس هناك علة توجب أن لا يكون لوجوده علة، حتى يصير ذلك الموجود معلولاً، بل لا علة لوجوده، ولا علة لكونه لا علة لوجوده.

نعم! لو كان وجوب الوجود حقيقة محصلة وجودية، وما تعين به هذا المتعين حقيقة أخرى، فحينئذ يستقيم أن يقال بـ: أن أحدهما لازم للآخر أو عارض، ويفتقر ذلك إلى سبب وعلة. وينتظم هذا البرهان، أما السلب المحض والعدم الصرف؛ فلا علة له أصلاً، فإذا لم يدل هذا البرهان على استحالة ذاتين موجودين كل واحد منهما لا علة لوجوده<sup>(١)</sup>.

(٢) الوجود الذي لا علة له إما أن يكون لازماً لهذا المعين أو عارضاً له، أو هذا المعين لازماً لهذا الوجود أو عارضاً له؟

قلنا: بلى، هذا التقسيم صحيح، أما لِمَ قلتم: إن الوجود الذي لا علة له لا يجوز أن يكون لازماً لهذا المعين<sup>(٣)</sup>؟

= قلنا: هذا الذي أشار له يقرب من ورقتين من النسخة (ش)، ولما كان هذا النص ثابتاً في النسخة (ش) وهي أقدم نسخة بين أيدينا، وكذلك في النسخة (ح) التي اعتمدت على أصلين: أصل المصنف وأصل آخر يوافق النسخة (ش)؛ رأينا أن نثبتته بخط مختلف عن خط النص؛ لقيام الاحتمال أن هذه الزيادة لعلها من أصل للمصنف لم يقف عليه صاحب النسخة (ح)، والنسخ التي بين أيدينا لا تكفي في بيان ذلك، فالأصول التي بين أيدينا هما نسختان فقط: (ش) و(ح)، وبقي النسخ فرع عنهما.

(١) [...] - (ش).

(٢) نفترض أن سقطاً هنا! ولعله: (فإن قلتم: ليس).

(٣) (ح): [المعنى].

[ح: ١٣٦ و]

إفإن قالوا: كل ما كان لازماً للشيء فهو معلول، فيكون الوجود لهذا المعين معلولاً. قلنا: هذا على الإطلاق غير مسلم؛ فما الدليل على أن كل ما يكون لازماً للشيء مطلقاً فهو معلول؟

[ش: ٣٠ ظ]

فإن قالوا: لأنه إذا كان مفهوم أحدهما غير داخل في مفهوم الآخر، أبطل هما مفهومان متغايران، فللعقل أن يطلب اللمية لتلك الملازمة، فيقول: لم كان هذا لازماً له وهو غير داخل في حقيقته وغير ذاتي له؟ ولا ينقطع طلبه إلا بأن يجاب ويقال: لأنه وجد علة أوجبت هذه الملازمة.

قلنا: للعقل أن يطلب اللمية لتلك الملازمة إذا كانت تلك الملازمة ممكنة حقيقية في ذاتها، أم إذا كانت واجبة؟ الأول مسلم، فإن ما كان ممكناً أن يكون وممكناً أن لا يكون فلا يترجح أحد طرفي الإمكان إلا بمرجح. أما إذا كان الشيء واجباً في ذاته، فليس للعقل أن يطلب العلة له؛ إذ<sup>(١)</sup> الواجب لذاته يستحيل أن يكون معلولاً. فلم قلتم: إن وجوب الوجود لو كان لازماً<sup>(٢)</sup> لهذا المعين يكون معلولاً؟ وأي استحالة في أن يكون ذات معين موجوداً ويكون وجوده زائداً على حقيقته لازماً واجباً لها، لا علة لذلك الوجود ولتلك الملازمة، فيكون ذلك الذات واجب [الوجود]<sup>(٣)</sup>، أي: يكون وجوده وجوداً غير مستفاد من علة وسبب، فيكون لا علة لوجوده ولا علة لكونه لا علة لوجوده؟ فإن امتنع هذا، بل يكون ذات واجب الوجود هو حقيقة الوجود الذي لا علة له فقط، إفتكون تلك الحقيقة وحدها وبمجردتها قائمة بذاتها من غير شيء تكون<sup>(٤)</sup> فيه، ولا يخفى أن حقيقة الوجود عرض [لا]<sup>(٥)</sup> يقوم<sup>(٦)</sup> بذاته، كحقيقة السواد والبياض، والمفهوم من الوجود حقيقة واحدة، والحقيقة الواحدة لا تنقسم إلى

[ح: ١٣٦ ظ]

(١) (ح): [إذا].

(٢) (ش): [ملازماً].

(٣) [..] - (ح).

(٤) (ح): [يكون].

(٥) [..] - (ح).

(٦) (ح): [تقوم].

[ش: ٣١/و]

جوهر وعرض، أعني إلى ما يكون قائماً بذاته ويستحيل قيامه بغيره، وإلى ما يكون قائماً بغيره ويستحيل قيامه بذاته.

فإن قالوا: " الوجود الواجب يباين الوجود الممكن، فالوجود الممكن عرض لا يقوم بذاته، والوجود الواجب ليس بعرض، بل هو قائم بذاته " .

قلنا: قد ذكرنا أنه لا معنى للوجود الواجب إلا وجود لا علة له، وقولنا: " لا علة له " ليس أمراً محصلاً ثابتاً للوجود حتى يصير به مبايناً للوجود الذي له علة، فالوجود طبيعة واحدة، والمفهوم من حقيقته شيء واحد، وهو الكون في الأعيان فقط، وهذا في ذاته لا يختلف بأن كان له علة أو لم يكن، فأنتم بين أمرين: إما أن قلتم: إن المفهوم من حقيقة وجود واجب الوجود غير المفهوم من حقيقة [وجود]<sup>(١)</sup> سائر الموجودات، أو ليس بغيره. ولست أعني به المغايرة في أن أحدهما مفتقر<sup>(٢)</sup> إلى علة والآخر غير مفتقر إليها؛ فإن هذه المغايرة لا ترجع إلى نفس مفهوم الوجود، بل إلى أمر خارج عن حقيقة مفهومه. فإن قلتم: إن المفهوم من حقيقة وجود واجب الوجود غير المفهوم من حقيقة [وجود]<sup>(٣)</sup> غيره؛ فقد نفيتم عنه حقيقة الوجود، أعني الكون في الأعيان، فيلزمكم [أن تقولوا]<sup>(٤)</sup>: إنه معدوم؛ لأنه مهما ارتفع الكون في الأعيان جاء العدم.

[ح: ١٣٧/و]

وإن قلتم: لا تغاير بين المفهومين، بل وجوده يشارك وجود غيره في<sup>(٥)</sup> حقيقة الوجود، فقد قلتم: إن الطبيعة الواحدة انقسمت إلى ما يستحيل أن يقوم بغيره، وإلى ما يستحيل أن يقوم بذاته. وهو كقول القائل: اللون ينقسم إلى ما يكون قائماً بذاته من غير محل يوجد فيه، وإلى ما يستحيل قيامه بذاته. ولا يخفى بطلان هذا القول.

[ش: ٣١/ظ]

(١) [...] - (ح).

(٢) (ح): [مفتقراً].

(٣) [...] - (ح).

(٤) [...] - (ح).

(٥) (ح): [و].



فإن قيل: لو كان ذاتان كل واحد منهما موجود لا علة لوجوده، فلا محالة تميز أحدهما عن الآخر، ولم يتميز<sup>(١)</sup> بالوجود، فإنه حاصل لهما<sup>(٢)</sup>. ولا بأن الوجود لا علة له، فإن هذا سلب وعدم، ومع أنه كذلك فلا يختص به أحدهما. فتميز كل واحد منهما عن الآخر: إما بذاتيهما، وإما بأمر وجودي زائد على الذات.

فإن كان التميز بالذات، فيلزم أن يكون لكل واحد منهما ماهية وراء الوجود، [والوجود]<sup>(٣)</sup> عرض لازم لها تابع ومضاف إليها، فيكون كل واحد منهما معلولاً محتاجاً إلى علة، والماهية لا تصلح علة لوجودها؛ إذ العلة يجب أن تكون موجودة أولاً بالفعل حتى تفيد بعد ذلك وجوداً للغير، والماهية قبل وجودها لا وجود لها حتى تصير علة لوجود ذاتها؛ فإذا احتاج الوجود المضاف إلى الماهية إلى علة خارجة عن ذاتها. وإن لم يكن التميز بالذات، فيلزم أن يختص كل واحد منهما بأمر وجودي زائد على الذات، أو يختص أحدهما به دون الآخر؛ فيكون ذات كل واحد منهما |أو أحدهما فيه تركيب، وكل مركب فهو معلول محتاج إلى أجزاء التركيب، كما علمت.

[ح: ١٣٧/ظ]

فعلى التقديرين جميعاً يلزم أن يكون لما لا علة ولا سبب لوجوده علة وسبب، وهذا محال.

أو إلى هذين المعنيين أشار بقوله: "لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع؛ لوجب بها، وكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوماً لواجب الوجود"، وبقوله: "كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته - على ما اعتبرنا قبل -، فالوجود غير مقوم له في ماهيته. ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته، على ما بان؛ فبقي أن يكون عن غيره".

[ش: ٣٢/و]

(١) كذا في (ح) + (ش)! ولعلها: [يتميزا].

(٢) (ح): [لها].

(٣) [...] - (ح).

قلنا: الجواب عنه ما أورده الإمام السعيد الغزالي قدس الله روحه في كتاب التهافت وقرره غاية التقرير<sup>(١)</sup> ونشير إلى طرف منه فنقول: بلى، التمييز بينهما يمكن أن يحصل بكل واحد من الطريقتين<sup>(٢)</sup>.

أما<sup>(٣)</sup> الدليل على امتناعهما، فلم لا يجوز أن يكون للموجود الذي لا علة لوجوده ماهية وراء الوجود، أو أن يقوم بذاته صفة وجودية وراء الذات؟

قولكم: "لو كان له ماهية وراء الوجود كان الوجود مضافاً إليها وعرضاً لازماً لها، فيكون معلولاً". قلنا: الوجود المضاف إلى الماهية الذي هو عرض لازم للماهية، من أين يلزم أن يكون معلولاً وأن يكون له علة فاعلة؟ وهذا مجرد دعوى لا دليل عليه البتة. فلم قلت: إنه لا يمكن أن يكون ماهية موجودة بذاتها لا سبب ولا علة لوجودها، ويكون الوجود لازماً لها أزلاً وأبداً، من غير أن يكون هناك علة أوجبت تلك الملازمة؟ [ح: ١٣٨/و]

فإن قالوا: الوجود الواجب ما لا تعلق له بالغير، والوجود المضاف إلى الماهية له تعلق بالماهية؛ إذ لا يتحقق إدون الماهية<sup>(٤)</sup>، ويكون محتاجاً إلى الماهية، فلا يكون واجباً.

قلنا: قد ذكرنا أن لفظ الواجب لفظ مبهم، وأن معناه الملخص هو الذي لا علة له، فالوجود الواجب بهذا المعنى لا تعلق له بالعلة الفاعلة. أما يجوز أن يكون له تعلق بشيء آخر، إذا لم يكن ذلك الشيء علة فاعلة له. وقد سبق أن البرهان الذي ذكره على وجود واجب الوجود، إن صح وسلم عن الاعتراض، فلم يدل إلا قطع<sup>(٥)</sup> تسلسل العلل إلى غير

(١) انظر: "تهافت الفلاسفة"، ١٦٣ وما بعدها.

(٢) (ح): [الطرفين].

(٣) [ما] + (ش).

(٤) [إذ لا يتحقق دون الماهية] + (ش).

(٥) كذا في (ح) + (ش)! ولعلها: [إلا على قطع].

نهاية<sup>(١)</sup> ولا يلزم منه إلا أن يكون من جملة الموجودات موجود لا علة لوجوده. أما أن لا يكون له ماهية وراء الوجود، بل يكون وجودًا مجردًا لا تعلق له بشيء البتة، فهذا غير لازم منه ولا دليل عليه. وليس كل متعلق بالشيء يكون معلولًا في وجوده.

وأما الكلام الثاني، وهو أنه لا يجوز أن يقوم بذات واجب الوجود صفة وجودية وراء الذات، فلا بد من إثباته، فما الدليل عليه؟ قولكم: إنه يلزم منه أن يكون فيه تركيب، وكل مركب معلول. قلنا: إن عنيتم بالمركب أن تكون هناك صفة قائمة بالموصوف، فهذا تغيير العبارة فقط، فما الدليل على امتناعه؟ ومن أين يلزم من ذلك أن يكون معلولًا، بمعنى أن يكون لوجود الصفة أو لوجود الموصوف علة فاعلة؟ بل نقول: لا استحالة في أن يكون الطرف الذي تنتهي به العلة موجودًا موصوفًا بصفة لا علة لوجوده [ح: ١٣٨/ظ] ولا علة لوجود صفته، بل كل واحد منهما غير محتاج إلى علة فاعلة، وإن احتاج أحدهما إلى صاحبه، واحتياج الصفة إلى الموصوف والموصوف إلى الصفة غير الاحتياج إلى العلة الفاعلة. وقد قام الدليل على أن الطرف الذي تنتهي به العلة غير محتاج إلى علة فاعلة= أما لم يقم دليل على امتناع قيام صفة به؛ فإن رجعوا إلى قولهم: "إن الوجود الواجب ما لا تعلق له بالغير"، فالجواب ما سبق، وهو: أن الدليل لم يدل على إثبات واجب الوجود بهذا التفسير، وإنما دل على ذات غير محتاج إلى علة فاعلة لوجوده. فهذا القدر لا غير يلزم من استحالة التسلسل إلى غير النهاية. أما ما وراء ذلك من دعوى امتناع قيام الصفة به، وامتناع أن يكون له حقيقة وماهية وراء الوجود، فلا يلزم من ذلك البرهان، وليس هو أوليًا مستغنيًا عن الدليل، فلا بد من الدليل عليه، [وهو أعلم]<sup>(٢)</sup>.

(١) (ح): [النهاية].

(٢) [..] - (ش).

ثالثاً :

أجوبة مسائل المسعودي

(المسألة الثامنة)

فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)



● [٩٥/و] الوجوب وصف ثبوتي؛ لأنه نقيض الامتناع، والامتناع عدمي؛ إذ لو كان ثبوتياً لكان للممتنع وصف ثابت، فيكون الممتنع ثابتاً، هذا خلف، ونقيض العدمي ثبوتي.

لكن للسائل أن يقول: "الإمكان أيضاً نقيض الامتناع، فيكون وجودياً، والوجوب نقيض الإمكان، فيكون الوجوب عدمياً". لكن الحق فيه أن الوجوب لا يناقض الامتناع، بل هو أحد شعب نقيضه. إفاكلام المحقق في هذا الموضع: أن الوجوب عبارة عن تأكيد الوجود وتقرره، وتقرر الوجود يمتنع أن يكون عدمياً. وبيان ذلك إنما يظهر إذا حققنا القول في جانب الممكن أولاً، ثم نعود إلى الواجب فنقول: الممكن له أمران:

[٩٥/ظ]

أحدهما: أنه ليس له في ذاته اقتضاء الوجود ولا العدم.

والثاني: حاجته في الوجود والعدم إلى الغير، وحاجته إلى الغير معلولة؛ لكونه في ذاته غير مقتضٍ < للوجود > والعدم. وبين الأمرين فرق من جهة أننا إذا حكمنا على شيء بأنه في وجوده محتاج إلى الغير طلب العقل له علة، فإذا أسندنا ذلك إلى كونه في ذاته غير مقتضٍ للوجود والعدم؛ قنع العقل به، ولو لم يكن بينهما فرق؛ لما صح هذا التعليل. وأيضاً كونه في ذاته غير مقتضٍ للوجود والعدم حالة معتبرة من ذاته من حيث هي هي، وأما حاجته إلى الغير فهي حالة معتبرة من ذاته من حيث هي هي مع غيره، وما له بذاته وحده غير ما ليس < له > بذاته وحده. وإذا عرفت ذلك في جانب الإمكان؛ ظهر مثله في جانب الوجوب<sup>(١)</sup>؛ فإن للواجب أيضاً أمرين:

أحدهما: عدم تعلقه بالغير.

والثاني: كونه مستحقاً للوجود من ذاته.

وكما عرفت الفرق بين هاتين الجهتين في الممكن فكذلك في الواجب. وإذا ظهر الفرق بين المفهومين فنقول: كون الممكن متوقفاً على الغير أمر

(١) (ص): [الوجود].

ثبوتي، فلا جرم كون الواجب غير متوقف على الغير يكون عديمًا، فلا نزاع فيه. لكن كما أن حاجة الممكن إلى الغير معلولة لكونه في ذاته غير مقتضى للوجود والعدم، فكذا عدم حاجة الواجب إلى الغير معلول لكونه في ذاته مقتضى للوجود لذاته، فيجب أن يكون كونه مقتضى للوجود لذاته أمرًا ثبوتيًا، كما أن عدم اقتضاء الوجود في جانب الممكن أمر عديمي. [٩٦/و]

والاشتباه الواقع في أن الوجوب هل هو ثبوتي أم لا؟ كان بسبب عدم التمييز بين المفهومين، فتارة كان يسبق الذهن من الوجوب إلى عدم التعلق بالغير، فيحكم الذهن بكونه عديمًا، وتارة إلى كونه عبارة عن استحقاق الحقيقة للوجود، فيحكم بكونه ثبوتيًا.

● وجوب الوجود بالذات جزء من قوام الذات، لأنه إن كان مستقلاً بنفسه -أي يكفي في تحقيقه هويته، ولا تعلق لتلك الهوية بمفهوم آخر- يكون شيئًا قائمًا بذاته، ويكون وجوب وجوده هو نفسه، فلا يكون<sup>(١)</sup> وصفًا خارجًا عنه، وهو المطلوب. وإن لم يكن مستقلاً بنفسه فيكون لما هو هو ممكنًا، فيكون له سبب، فسيبه:

- إن لم يكن واجبًا أمكن زواله، فأمكن زوال وجوب الوجود بالذات، وإذا زال زال الواجب؛ لأن أحد أجزاء المركب إذا زال زال ذلك المركب.

- وإن كان واجبًا يكون لذلك السبب وجوب آخر قبل هذا الوجوب، فذلك السبب: إما أن يكون هو الماهية التي عرض ذلك الوجوب لها، أو ماهية منفصلة، فإن كان الأول؛ كانت الماهية واجبة قبل أن كانت واجبة، فينقل الكلام إلى ذلك الوجوب، ويلزم التسلسل. وإن كان الثاني؛ لم يكن ذلك الوجوب وجوبًا بالذات، بل وجوبًا بالغير، وقد فرض وجوب بالذات، هذا خلف.

● مفهوم الوجوب بالذات مشترك بين الأشياء الواجبة لذواتها لو قدرناها

(١) ×× في (ص).

موجودة. والذي يدل عليه: أن المرجع في معرفة التماثل في المتماثلات إلى العقل، فلو أنه طالب مطالب بإقامة الدلالة على تساوي الأجسام في مفهوم الجسمية؛ لم يكن في ذلك حجة إلا أن نقول: ارجع إلى نفسك حتى تجد مفهوم الجوهر ذي الأبعاد الثلاثة مفهوماً واحداً مشتركاً بين الجماد والنبات، فلو أنه أصر على المطالبة وقال: "لِمَ لا يجوز أن يكون مفهوم الجسم مختلفاً في الموضعين؟" سفهنا عقله وقطعنا الكلام عنه؛ فإن مما يضطر العقل إليه: هو أن النبات والجماد والحيوان متشاركة في مجرد مفهوم الجسمية، وكذلك الوجوب مفهوم واحد غير مختلف في تلك الأشياء.

● والتعين أمر ثبوتي؛ لأن الشيء من حيث إنه هو شيء ثابت، والهوية جزء من الهو، وجزء الثابت ثابت، فالهوية ثابتة.

● لو قدرنا ذواتاً واجبة لكان كل واحد منها مركباً مما به الاشتراك -وهو الوجوب-، وما به الامتياز. فإن لم يكن بينها ملازمة؛ فاتصاف الوجوب بالتعين أو التعين بالوجوب يقتضي سبباً من خارج، فيكون كل واحد منها ممكناً محتاجاً إلى سبب، هذا محال. وإن كان بينهما ملازمة، فإما أن يكون سبب ملازمتها شيئاً ثالثاً يجمع بينهما، فيكون ذات الواجب محتاجاً إلى الشيء الذي يجمع بين جزئيه<sup>(١)</sup>، وهو محال، أو يكون السبب نفس طبيعتهما، ويمتنع أن يكون ما به الامتياز سبباً للوجوب؛ لامتناع أن يصير الوجوب معلولاً، فيكون الوجوب سبباً لما به الامتياز، فلا يكون الواجب إلا هو، وهو المطلوب.

واعلم أن هذا المطلوب يقرر من وجه آخر، وهو: أن التعين: إن كان لازماً للوجود الواجب؛ فظاهر، وإن كان ذلك الوجود لازماً للتعين؛ كان وجود الواجب معلولاً، وإن كان أحدهما عارضاً للآخر؛ يكون الواجب معلولاً، هذا محال.

(١) (ص): [حرثه].

وفي هذه الطريقة إشكال صعب، وهو: أن الواجب مشارك لوجود الممكن في مفهوم الوجود، وهو من حيث الوجود: إن كان مقتضياً لأن يكون عارضاً لماهية يكون كل وجود كذلك.

وإن كان مقتضياً للا عروض فيما يكون عارضاً لا يكون وجوداً، فالممكنات غير موجودة. أو إن لم يقتض شيئاً منها فيكون العروض في موضع، واللا عروض في موضع آخر؛ لسبب منفصل، فلا يصير الواجب واجباً إلا لسبب منفصل؛ فلا يكون واجباً. ولهذا الإشكال وأمثاله قد تركنا هذه الطريقة، وبيّنا أن الوجوب بالذات أمر ثبوتي، وأنه لا يجوز أن يكون خارجاً عن الذات، حتى استمر ذلك البرهان على الوجه المذكور.





رابعًا:

زبدة النقض ولباب الكشف

(المسألة الثامنة)

نجم الدين النخجواني (ت بعد ٦٥١هـ)

(ينشر لأول مرة)

المسألة الرابعة من هذا النمط: في بيان وحدانية واجب الوجود لذاته

وفي إتمامها خمسة فصول:

### الفصل الأول:

في تقديم مقدمة يفتقر إليها في برهان الوحدانية

م: (إشارة: كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها، فإما أن يكون ما<sup>(١)</sup> تتفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف به<sup>(٢)</sup>، فيكون للمختلفات لازم واحد، وهذا غير منكر. وإما أن يكون ما تختلف به لازماً لما تتفق فيه، فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً، وهذا منكر. وإما أن يكون ما تتفق فيه<sup>(٣)</sup> عارضاً عَرَضَ لما تختلف به، وهذا غير منكر. وإما أن يكون ما تختلف به عارضاً عَرَضَ لما تتفق فيه، وهذا أيضاً غير منكر).

ش: اعلم أن المقصود من هذا الفصل: تقديم مقدمة يبنى عليها المقصود وتلك المقدمة هي: أن تعدد الأشياء المشتركة في أمر ما لا بد وأن يكون على أحد الوجهة الثلاثة:

- إما أن يكون ما به الاشتراك لازماً لما به الاختلاف.
- وإما أن يكون ما به الاشتراك عارضاً<sup>(٤)</sup> عرض لما به الاختلاف.
- وإما أن يكون ما به الاختلاف عارضاً<sup>(٥)</sup> عرض لما به الاشتراك.

[١٩٧/ظ]

ولا يحتمل وقوع وجه آخر.

والحجة على هذا المطلوب قياس استثنائي من منفصلة مانعة الخلو ذات

(١) (إشارات)، وفي (ص): [بما].

(٢) (إشارات)، وفي (ص): [فيه].

(٣) (إشارات)، وفي (ص): [به].

(٤) (ص): [عارض].

(٥) (ص): [عارض].

أربعة أجزاء، واستثناء نقيض جزء معين؛ لينتج عين واحد من الأجزاء الثلاثة الباقية، وتزيد<sup>(١)</sup> المنفصلة المانعة الخلو عن أربعة أجزاء إلى ثلاثة أجزاء. وبيان تقرير هذه المقدمات:

- أما المنفصلة؛ فلأن كل أشياء اختلفت بأعيانها وتعددت، واشتركت في أمر؛ فلا بد من حصول مفهومي في كل واحد من تلك الأشياء:  
أحدهما: ما به الاختلاف والامتياز؛ لأنه لو ارتفع الامتياز بالكلية؛ لكان شيئاً واحداً لأشياء متعددة.

والمفهوم الآخر: ما به الاشتراك.

وذلك لأن الكلام مفروض فيما إذا اشتركت تلك الأشياء المتعددة في أمر.

وإذا عرف حصول مفهومي مختلفين ها هنا، فنقول: إما أن يكون ما به الاشتراك < لازماً > لما به الاختلاف أو لا يكون، فإن كان فهو أحد أجزاء المنفصلة. وإن لم يكن فإما أن يكون ما به الاختلاف لازماً لما به الاشتراك أو لا، فإن كان الأول؛ فهو الجزء الآخر من المنفصلة، وإن لم يكن؛ فلا بد من أن يكون أحدهما عارضاً للآخر؛ وإلا لما كان بينهما اجتماع أصلاً، والمقدر خلاف ذلك. فإما أن يكون ما به الاشتراك عارضاً وما به الاختلاف معروضاً، وإما بالعكس، فصدقت المنفصلة التي ادعيناها.

- وأما بيان استثناء نقيض بعض هذه الأجزاء، وهي المقدمة الأخرى من القياس: هو أنه يمتنع أن يكون ما به الاختلاف والامتياز لازماً لما به الاشتراك؛ لأن لازم الشيء هو الذي لا ينفك عنه، ولو كان ما به الامتياز لا ينفك عما به الاشتراك؛ يستحيل حصول الامتياز، ويصير ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، وهذا بين الامتناع.

---

(١) كذا في (ص) ولعلها: [وتعود].



بقية<sup>(١)</sup> الأقسام الأخرى ممكن، وعند ذلك يلزم صدق:

- متصلة مقدمها حملي، وهو قولنا: متى اختلفت أشياء بأعيانها وتعددت.
- وتاليها منفصلة مانعة الخلو من ثلاثة، وهي قولنا: فإما أن يكون ما به الاشتراك لازماً لما به الاختلاف، وإما أن يكون ما به الاختلاف عارضاً لما به الاشتراك، < وإما بالعكس > وهذه المتصلة هي المطلوب من هذا الفصل.

وأما تطبيق ألفاظ الكتاب مع ما ذكرنا، فهو ظاهر من غير قوله: "وتتفق في أمر مقوم لها" ثم إن المقوم جعله عارضاً في بعض الأقسام، والمقوم كيف يكون عارضاً؟! وسنبحث عن هذا في لوح الاعتراض - إن شاء الله -.

ع: نقول: أولاً: ما المراد من قولك: "إما أن يكون ما تتفق فيه لازماً من لوازم ما به الاختلاف؟" المراد منه أن يكون معلولاً، وما به الاختلاف يكون علة له مؤثرة فيه، أو المراد منه: أن يكون لازماً لا ينفك عنه، وإن لم يكن معلولاً؛ لأن اللازم أعم من المعلول.

- فإن كان المراد هو < أن يكون معلولاً >، فنتيجة الإشكال من وجهين:
- أحدهما: أنه يلزم أن يكون الشيء الواحد بالنوع له علل مختلفة بالنوع، وذلك باطل عندكم، وقد مر مثل هذا في النمط الأول، وعندكم هذا يحتمل إحدى مقدمات القياس؛ لأنكم جوزتم هذا القسم في المنفصلة المستعملة في القياس.

والوجه الثاني من الإشكال: أن المنفصلة حينئذ لا تكون مانعة الخلو؛ لأن التقدير هكذا: إما أن يكون ما تتفق فيه معلولاً لما فيه الاختلاف، وإما أن يكون ما به الاختلاف معلولاً لما به الاتفاق، وإما أن يكون ما يتفق عارضاً عرض لما يختلف فيه، وإما أن ما يختلف فيه

---

(١) (ص): [بقيت].

عارضًا عرض لما يتفق فيه. ومعلوم أن هذه<sup>(١)</sup> الأقسام ليست دائرة بين النفي والإثبات؛ لجواز ألا يكون كل واحد منهما معلولًا للآخر، ولا عارضًا للآخر؛ بأن يكون أحدهما لازمًا للآخر ولا يكون معلولًا؛ فإن اللازم أعم من المعلول.

- وأما إذا كان المراد منه ليس أن يكون معلولًا، بل مطلق اللزوم؛ توجه الإشكال من وجه آخر، وهو: أنه لا يمكنه أن يقول في الفصل الثالث من هذه المسألة: "إن كان واجب الوجود لازمًا لنفسه؛ كان واجب الوجود لازمًا لماهية غيره أو صفة، وذلك محال، وإن كان عارضًا فهو أولى <بأن> يكون لعله" فإنه إنما يتبين الخلف ها هنا، بأن يكون اللازم للشيء معلولًا له، وإلا فأي امتناع في هذا القسم؟!

وأيضًا إذا كان مورد التقسيم هو: أن يكون ما يتفق فيه مقومًا كيف يمكن تقسيمه إلى أن يكون عارضًا؛ لأن مقوم الشيء يكون ذاتيًا لذلك الشيء؟! بل المقوم يعرض له الشيء، وهو لا يعرض لشيء.

فلئن قال: مثل هذا يتصور، وذلك إذا فرضنا: حيوان والأبيض، فالحيوان مقوم ومع ذلك فإنه يصح أن يقال: يعرض للأبيض، وتارة يقال: الأبيض يعرض للحيوان؟

قلنا: هب أنه يصح أن يكون عارضًا بهذا التأويل، ولكن لا يصح قوله: "فهو أولى بأن يكون لعله"؛ لأن مثل هذا العارض لا يجب أن يكون معلولًا، وسنكشف تمام هذا الحاصل: أن المنفصلة<sup>(٢)</sup> غير مانعة الخلو، واللازم مفسر لا بالمعلول، بل بما هو أعم منه، وهذا وجه من الاعتراض.

ومن وجه آخر: وهو أن كل أشياء تختلف بأعيانها ليس يجب أن تتفق في أمر أصلاً، بل قد تتفق في أمر وقد لا تتفق، وإذا اتفقت في أمر فقد

(١) (ص): [هذا].

(٢) (ص): [المنفصل].

يكون أمراً ثبوتياً، ولكن عرضياً من خارج، ولا يكون مقوماً. ثم إن المقوم أيضاً قد يكون معنى جنسياً، ولا يكون موجوداً مغايراً للفصل الذي به الاختلاف حتى يصح أن يقال: أحدهما معلول للآخر ولازم له، وهكذا ما به الاختلاف ليس يجب أن يكون أمراً ثبوتياً، بل قد يمتاز أحدهما عن الآخر بأنه (ليس)، فهذا مفهوم سلبي، ثم لو وجد<sup>(١)</sup> في أحد تلك الأشياء قيد ثبوتي يتميز به عن غيره، فقد يتميز غيره عنه بعدم ذلك القيد؛ فلا يلزم في هذه الأشياء على سبيل العموم، وإن كان لا بد أيضاً من معنى في كل واحد يتميز به عن الآخر، فذلك المعنى لا يجب أن يكون أمراً موجوداً في الخارج، بل قد يكون اعتباراً ذهنياً، مثل: فصل البياض وفصل السواد؛ فإنهما اعتباران موجودان في العقل، وليس موجودين مغايرين لمعنى الجنس في الخارج.

[١٩٨/و]

وإذا احتمل جميع هذه المعاني؛ فما المراد "إما أن يكون أحدهما لازماً للآخر أو عارضاً"؟ حتى ننظر بأي معنى يصح هذا التقسيم؛ فإنه ليس يصح أن يقال: معنى الجنس في اللون إما أن يكون معلولاً لما به الاختلاف، وهو فصل السواد، ويقال: إنه غير منكر، بل مثل هذا يكون منكراً؛ لأن قولنا: هذا معلول لذلك، يستدعي وجود موجودين مستقلين، أحدهما -وهو المعلول- يستفيد الوجود من الآخر -وهو العلة-، والعلة لا تستفيد من المعلول. وحيث لم يكن هناك إلا موجود واحد لا يصح هذا القول فيه، ويكون منكراً، فكيف يمكن أن يقال: هذا غير منكر؟!

فلئن قال: معنى قولنا: "ما به الاشتراك لازماً لما به الاختلاف" هو أن يكون معلولاً له، ومعنى قولنا: "إنه عارض له" قد يكون معلولاً لغيره، وكذلك قولنا في أن "ما به الاختلاف لازم وعارض"، وحينئذ يستقيم التقسيم من غير تكلف.

قلنا: يبقى الإشكال من وجهين:

(١) (ص): [وجود].

أحدهما: أن ما به الاشتراك إذا كان غير ما به الامتياز في الخارج، لا يتأتى هذا إلا لمن<sup>(١)</sup> يجعل الكل شيئاً، ويجعل واجب الوجود متعددًا، فليس ما به الاشتراك وما به الاختلاف معلولاً أصلاً لشيء، فهو يمنع هذه المقدمة.

والوجه الثاني، وهو: أن تجوزكم الأقسام الثلاثة ها هنا يناقض ما قررتم في الهيولى والصورة، فإنكم ما جوزتم كون كل واحد منهما عارضاً للآخر بهذا المعنى، بل جعلتم ما به الاختلاف علة وما به الاشتراك معلولاً على هذا التعين.

وإذا عرفت هذه الوجوه والاحتمالات؛ فليكن محفوظاً عندك إلى ما يبين عندك الحاجة إلى معاودة النظر فيها، وحين استعمالها في الاستدلال.

### الفصل الثاني من هذه المسألة:

في تقدير مقدمة أخرى بنى عليها المطلوب

م: (إشارة: قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصة. ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي<sup>(٢)</sup> الوجود، أو بسبب صفة أخرى؛ لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود).

ش: الغرض من هذا الفصل: بيان أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون معلولاً لشيء أصلاً، وتظهر فائدة هذا في الفصل الذي يأتي من بعد هذا في إثبات الوحداية. والحجة في ذلك بالحقيقة: قياس استثنائي من:

- متصلة مقدمها: "أن يكون وجود الواجب معلولاً لشيء".

(١) (ص): [من].

(٢) (إشارات)، وفي (ص): [من].



- وتاليها منفصلة مانعة الخلو ذات جزئين :

أحدهما : " أن يكون معلولاً لماهيته أو صفة من صفات ماهيته " .

والآخر : " أن يكون معلولاً لشيء خارج عن ماهيته " .

واستثناء نقيض التالي ؛ لينتج نقيض المقدم .

لكن الشيخ أوجز في هذا الفصل بالمقدمة التي فيها غموض وصعوبة ونزاع ، وأهمل سائر المقدمات التي لا يحتاج في تقريرها إلى تكلف ؛ اعتماداً على الفهم .

وبيان تقرير المتصلة : أن واجب الوجود لو كان معلولاً لشيء ؛ فإما أن يكون معلولاً لماهيته أو صفة من صفات ماهيته ، أو لشيء خارج عن ماهيته ، وليس يحتمل ها هنا قسم آخر ، فقد صدقت المتصلة .

وأما بيان استثناء نقيض التالي ؛ فلأنه يمتنع<sup>(١)</sup> أن يكون الوجود الواجب<sup>(٢)</sup> معلولاً لشيء خارج عن ماهيته ، وهذا ظاهر ؛ لأنه حينئذ يكون ممكناً مستفاداً من غيره ؛ فلا يكون واجباً ولا مبدءاً . وامتنع أيضاً أن يكون معلولاً لماهيته ، أو صفة من صفات ماهيته ؛ لأن العلة يجب أن تكون متقدمة على المعلول بالوجود ، بمعنى : العقل يحكم بوجود العلة أولاً ، ثم بوجود المعلول ، ولا يجوز خلاف ذلك ، فلو كان وجود الشيء معلولاً لماهيته ؛ لزم أن يقال تلك الماهية تكون موجودة قبل أن تصير موجودة ! هذا محال . وهكذا الحال في مقومات الماهية وصفاته .

وحينئذ يتم القياس المنتج لهذا المطلوب ؛ فيتحصل المطلوب وهو : أن وجود الواجب لا يجوز أن يكون معلولاً لشيء أصلاً .  
فهذا هو تقرير القياس الذي يشتمل عليه هذا الفصل .

(١) (ص) : [يمنع] .

(٢) (ص) : [والواجب] .

وأما تطبيق اللفظ؛ فقد بيّنا أن الشيخ < اقتصر > من هذا القياس على تقرير بعض مقدماته، وترك منها ما كان ظاهر التقرير وقد عننا<sup>(١)</sup> المقدمة التي اشتغل بتقريرها.

أما قوله: "قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته" اعلم أن الصفة المذكورة هنا -التي تكون الماهية سبباً لها-، لا بد وأن تكون: خارجة عن الماهية لاحقة، مثل: قوة التعجب للإنسان وقوة الضحك، ومثل: الزوجية للأربعة؛ لتصور تقدم الماهية عليها بالوجود، فإننا نعلم أن الأربعة تتقدم بالوجود على الزوجية، ولا يجوز أن يكون المراد بالصفة هنا: أمراً مقوماً؛ لأن المقوم إما أن يكون مع الماهية أو متقدماً على الماهية، فلا يصح هذا القول.

وأما قوله: "أن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة" فهذا هنا أحد الصفتين: مقوم، وهو السبب، والأخرى<sup>(٢)</sup>: عارضة خارجية، وهي الخاصة، وكل ذلك جائز؛ لإمكان تقدم السبب بالوجود على المسبب.

فلئن قال: كيف استجاز الشيخ أن أسقط من مقدمات القياس قصداً للإيجاز، ثم أورد في هذا الفصل هذه المقدمات، ولا مدخل لها في القياس؟ فإن "الشيء يجوز أن يكون سبباً لشيء" فيه كثرة، ولا نزاع في ذلك، فأى حاجة إلى ذكره وتطويل الكتاب به؟!

قلنا: لما بيّنا أن المقدمة التي اقتصر الشيخ<sup>(٣)</sup> على تقريرها كانت صعبة غامضة؛ قدم عليها ما يقومها<sup>(٤)</sup> وهو تعديد صور العلل والمعلولات؛ ليتأمل المتعلم حالها، ويتصور تقدم العلل فيها بالوجود على معلولاتها،

(١) كذا في (ص) ! ولعلها: [بيّنا].

(٢) (ص): [الأخرى].

(٣) (ص): [الشيء].

(٤) [إلى] + (ص).

ويتأمل: هل كان ممكن أن لا يتقدم السبب بالوجود؟ وعند ذلك يقوى ذهنه بتصديق هذه المقدمة التي شرع في تقريرها. ثم عقب ذلك بأن قال: [١٩٨/ظ] "لكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود، أو بسبب صفة أخرى"، وإنما قال: "بسبب ماهيته التي ليست من الوجود"؛ لما ثبت: أن الماهية مغايرة للوجود.

وقوله: "أو لسبب صفة أخرى" سواء كانت هذه الصفة من المقومات أو من الخواص؛ لأن كونها سبباً يستدعي تقدمها بالوجود، ومقوم الماهية أو خاصيتها كيف تصير موجودة قبل وجود الماهية؟!

فهذا ما يتعلق بتقرير ما يشتمل عليه هذا الفصل من القياس وشرح ألفاظه.

فلئن قال: هذه المقدمة تنفي ما أوردت من أن الوجود يكون أولى بالماهية، وتصير موجودة من ذاتها؛ فإن هذه المقدمة حكمها عام في أن شيئاً من الماهيات لا تصير موجودة من ذاتها.

قلنا: هذه المقدمة إن صحت تقتضي ألا يكون شيء من الماهيات علة لوجود نفسها؛ ضرورة تقدم العلة بالوجود على المعلول، والذي أوردناه لم نوردته على أن تكون الماهية نفسها تكون علة لوجود نفسها، فيستغني اتصافها بالوجود عن شيء خارج، وإنما أوردناه في بيان عدم الافتقار إلى العلة أصلاً، لا كون الماهية تكون علة للوجود، بل السؤال هكذا: وهو أنه أثبت قابلية الماهية للوجود والعدم، ثم ادعى الافتقار إلى العلة الخارجية، فلذا لم لا يجوز أن تكون نسبة الماهية إلى الوجود بالقابلية، أو نسبة الوجود إليها بالمقبولية أولى من نسبة العدم، وتكون هذه الأولية كافية في ضرورة الماهية موجودة من غير مرجح آخر؟ فهذا احتمال لا بد من إبطاله، وهذه المقدمة ليست تبطلها كما نعلم، ولا شيء مما مضى من الأدلة المحكية عن القوم.

ع: اعلم أنه منازعته<sup>(١)</sup> لنا فيما قرره في هذا الفصل بالنسبة إلى ما يقرره من المقاصد في هذه الأبواب، لكن من حيث إنه ربما يتوهم متوهم أن الإشكال الذي أوردناه من احتمال الأولوية في الواجب تارة، وفي الممكن أخرى، يخرج الجواب عنه بما قرره ها هنا، فلينظر فيه، ونفصل الحال فنقول:

أما المراد من قولكم: "لكن الصفة التي هي الوجود لا يجوز أن تكون سبب ماهيته التي ليست من الوجود" إن كان المراد منه أنه لا يجوز أن يجعل الوجود شيئاً عارضاً مثل العرض الذي يحل في الموضوع، وتكون الماهية علة فاعلية له، فهذا ربما سلمناه. وإن كان المراد منه: أنه لا يجوز أن تصير الماهية التي لها وجود موجودة من ذاتها من غير افتقار إلى علة من خارج الماهية ووجودها، فهذا ممنوع كل المنع. فلئن قال: ذلك الوجود يكون ممكناً.

قلنا: لا نسلم. أو نقول: ماذا تريد بالممكن؟

يريد به: أن نسبة ثبوته للماهية ولا ثبوته لها على السوية، فهذا ابتداء النزاع، وإن أردت به معنى آخر فلا بد من بيانه. وهذا لأن نسبة هذا الوجود إلى الماهية بالعلة الصورية أشبه، ونسبة الماهية إليه بالعلة القابلية أشبه، فجاز أن تكون نسبة الماهية بقابلية الوجود أولى منه بقابلية العدم، وذلك الوجود بهذه الماهية أولى من غيرها، والأولوية من الطرفين تصير سبباً لضرورة تلك الماهية موجودة من ذاتها من غير توقف على مرجح من خارج، وحينئذ لا يلزم تقدم الماهية بالوجود على الموجود؛ لأننا لا نجعلها علة فاعلية للوجود. فظهر بهذا أن ما قرره الشيخ في هذا الفصل غير مبطل لاحتمال الذي أوردناه في مسألة: إثبات واجب الوجود، ولو أن الشارح<sup>(٢)</sup> تمسك بمثل ما ذكرناه فيما أورده على الشيخ في تلك

(١) (ص): [منازعه].

(٢) = فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ).



المقدمة؛ لكان أولى وأقرب إلى التقرير، بأن كان يقول على طريق المطالبة: لِمَ لا يجوز أن يقال: إن الوجود من حيث هو وجود واجب الحصول للماهية المخصوصة، وهي ماهية الواجب، غير واجب الحصول لماهيات الممكنات إلا بتوسط واجب الوجود؟ ونظير هذا - وإن كان بعيداً في المشابهة - أن الحيز واجب الحصول للجسم من حيث ذاته، ثم يحصل للأعراض الحالة في الأجسام بواسطة [حصوله للأجسام]<sup>(١)</sup>، وكذلك الوضع. وحينئذ يكون الاقتضاء من جانب الوجود والأولية بالقبول من جهة الماهية، ولا يلزم تقدم الماهية بالوجود؛ فلا يتم ذلك الدليل، فالمنازعة بمثل هذا أقوى في المقاومة من الذي أورده اعتراضاً ومطالبة.

فهذا ما يتعلق بهذا الفصل من السؤال والجواب والرد والتقرير. على أن التحقيق ها هنا أن نقول:

نحن نسلم أن الماهية لا تصلح أن تكون علة للوجود، لا بمعنى أن الماهية مغايرة للوجود في الخارج ويحصل لها الوجود شيء واحد في الأعيان، وإنما المغايرة في الذهن، والشيء الواحد لا يكون علة ومعلولاً لنفسه، وعلى هذا نسلم، وعند ذلك لا يحصل الغرض الذي بنى عليه.

### الفصل الثالث من هذه المسألة:

في بيان امتناع تعدد واجب الوجود

م: (إشارة: واجب الوجود المتعين إن كان تعينه<sup>(٢)</sup> ذلك لأنه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره. وإن لم يكن تعينه<sup>(٣)</sup> لذلك - بل لأمر آخر - فهو معلول؛ لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه<sup>(٤)</sup> كان

(١) (ص): [حصول الاجسام]

(٢) (إشارات)، وفي (ص): [بعينه].

(٣) (إشارات)، وفي (ص): [بعينه].

(٤) (إشارات)، وفي (ص): [تعينه].

الوجود<sup>(١)</sup> لازمًا لماهية غيره أو صفة، وذلك محال، وإن كان عارضًا فهو أولى بأن يكون لعله، وإن كان ما يتعين<sup>(٢)</sup> به عارضًا لذلك فهو لعله، فإن كان [ذلك]<sup>(٣)</sup> وما<sup>(٤)</sup> يتعين به ماهيته واحدًا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده، وهذا محال. وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق، فكلما في ذلك. وباقي الأقسام محال).

ش: اعلم أن الشيخ لما قرر المقدمتين المذكورتين في الفصلين السابقين شرع الآن في تقرير عين المقصود، وهو: "أن واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته، وأنه وجود محض، ووجود غير عارض لماهيته".  
والحجة في ذلك: قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب، وتاليها منفصلة مانعة الخلو ذات ثلاثة أجزاء، يستثنى نقيض التالي بجملة أجزائها لينتج نقيض المقدم وهو المقصود، لكن قدّم عين المقصود لينفهم، حتى إذا أخذ نقيضه سهل<sup>(٥)</sup> فهم استلزامه للمنفصلة التي هي التالي، [١٩٩/و] فقال:

"واجب الوجود المتعين إن كان تعينه<sup>(٦)</sup> ذلك؛ لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره".

ومعناه وشرحه: أن واجب الوجود قد ثبت بالدليل القطعي الذي سبق، وواجب الوجود الثابت في الخارج لا بد وأن يكون متعينًا فواجب الوجود المتعين إن كان تعينه<sup>(٧)</sup> لأنه واجب الوجود؛ فبالضرورة لا يكون

(١) (إشارات)، وفي (ص): [واجب الوجود].

(٢) (إشارات)، وفي (ص): [تعين].

(٣) [...] - (ص)، وهو في (إشارات).

(٤) (إشارات)، وفي (ص): [الأمر بما].

(٥) (ص): [لسهل].

(٦) (ص): [بعنه].

(٧) (ص): [بعنه].

واجب الوجود إلا ذلك المتعين ؛ لأن واجب الوجود مستلزم لذلك التعين : إما لأنه عينه في الوجود ، أو سبب له ومستلزم ؛ فيمتنع < تعدد > واجب الوجود. ثم هذا الواجب الوجود المتعين : إما أن يكون وجوده مقارناً لماهية مخصوصة متعينة ، وإما أن يكون وجوداً محضاً خاصاً مجرداً عن الماهية. والأول باطل ؛ لما قدمناه ، فتعين الثاني ، وهو عين المطلوب.

لأن مطلوب الشيخ في هذا الفصل : أن يثبت أن واجب الوجود وجود محض خاص مجرد عن الماهية ، بل هو عين بعينه وخصوصيته ، وعلى هذا التقدير قد حصل هذا المطلوب.

فلئن قال : قوله : " إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود " يشعر بالتغاير بين واجب الوجود وبين المتعين ، وبأن يكون أحدهما علة والآخر معلولاً ، وحينئذ لا يحصل ما هو مذهبه ومطلوبه.

قلنا : أما أولاً : فلا نسلم أن هذه الصيغة تستدعي المغايرة ، بل معناه : أن واجب الوجود هو هذا المعين ، وهذا المعين هو واجب الوجود ، كما يقال : زيد هو ابن عمرو ، وابن عمرو هو زيد بعينه ، ولا يكون هناك مغايرة.

وأما ثانياً : فلأننا وإن سلمنا أن ذلك يستدعي نوعاً من المغايرة ، ولكن في الذهن أو في الوجود الخارجي ؟ والأول : < جائز > ؛ ولكن ذلك لا يقدر في المطلوب ؛ لأن التكثر الوهمي والذهني غير منفي ، وإنما المنفي ذلك التكثر في الخارج . والثاني : ممنوع ؛ لما ضربنا من المثال ، وذلك لأن الشيء قد يكون مغايراً للشيء ما دام في الذهن ، ثم إذا نظر إلى الخارج وجد<sup>(١)</sup> أحدهما عين الآخر ، وفيما نحن فيه كذلك ؛ لأن واجب الوجود إذا أطلق فهم منه معنى عام ، ثم إذا نظر إلى التعين الذي يقتضيه الدليل في الخارج ، علم أن الأول هو عين الثاني.

(١) (ص) : [وجود].

وأما ثالثاً: فلأن التحقيق أن إطلاق هذه الصفة يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يكون واجب الوجود هو عين هذا المتعين ونفس هذا المتعين.

وثانيهما: أن يكون واجب الوجود مغايراً للتعين، مستلزماً له، وعلة له.

لكننا أبطلنا الاحتمال الثاني بالدليل المقدم، فتعين الاحتمال الأول، وهو المقصود. فظهر أنه قدم القسم الذي هو عين المقصود، ثم استثنى نقيضه، وجعل من لوازم نقيضه المنفصلة التي ذكرناها؛ وذلك لأن على تقدير ألا يكون واجب الوجود نفس تعينه ولا مستلزماً له يلزم أحد الأقسام الثلاثة الباقية، وهو:

- أن يكون ما به الاشتراك -الذي هو واجب الوجود- عارضاً للتعين.

- أو يكون التعين عارضاً لواجب الوجود<sup>(١)</sup>.

لما ثبت في الفصل الأول من انحصار الأقسام في الأربعة المذكورة، فعلى تقدير انتفاء واحد من هذه الأقسام تتعين الثلاث الباقية بالانفصال؛ فثبتت المتصلة التي ذكرنا من أجزاء القياس.

وأما المقدمة وهي: استثناء نقيض التالي، -وهو نفي جميع أجزاء<sup>(٢)</sup>

الانفصال-:

أما الجزء الأول وهو: أن يكون واجب الوجود لازماً للتعين الذي به الاختلاف؛ فلأن ذلك التعين: إما الماهية أو صفة من صفاتها، وقد بينا امتناع أن تكون الماهية أو صفة من صفاتها سبباً للوجود، فكيف لواجب الوجود؟!

وأما القسم الثاني: وهو أن يكون واجب الوجود عارضاً؛ فلا يلزم أيضاً

---

(١) لم يُذكر القسم الثالث المتمم للأقسام الأربعة، وهو: أن يكون واجب الوجود لازماً للتعين والتعين ملزوماً (= عكس القسم الأول).

(٢) (ص): [الأجزاء].



أن يكون واجب الوجود معلولاً وبطريق الأولى<sup>(١)</sup>؛ لأن علته لا تكون ماهيته التي هي تعيينه ولا صفة من صفات هذه الماهية، بل أمر آخر من خارج.

وأما الجزء الثالث من أجزاء الانفصال: وهو أن يكون التعيين عارضاً لواجب الوجود، فهو أيضاً محال، وذلك لأن عروضه حينئذ يكون لعلّة غير واجب الوجود؛ لأن التقدير تقدير أن واجب الوجود غير مستلزم للتعين، فلا بد من إسناد عروضه إلى علّة أخرى خارجة، فإن كان ذلك المتعين هو ماهية الواجب، وهو الذي به يتعين؛ فتلك العلّة علّة لخصوصية واجب الوجود، فواجب الوجود بخصوصه معلول علّة، وإن لم يكن هذا التعين نفس ماهيته وخصوصيته، بل يكون عارضاً من العوارض؛ فكلّما الآن فيما به يتعين واجب الوجود.

فقد ثبت استحالة هذه الأقسام، وعند ذلك يتم القياس الاستثنائي المذكور منتجاً لنقيض مقدم المتصلة المذكورة، وقد تبين أن نقيض ذلك المقدم عين المطلوب.

فهذا ما يتعلق بتقرير ما يشتمل عليه هذا الفصل.

وأما تطبيق ألفاظ الكتاب مع هذا المعنى فظاهر؛ لأن قوله: "واجب الوجود المتعين إن كان تعيينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره"؛ إشارة إلى ما ذكرنا من تقديم عين المطلوب ليسهل عليه جعل نقيضه ملزوماً للمنفصلة التي هي التالي في متصلة القياس.

وأما قوله: "وإن لم يكن تعيين لذلك، بل لأمر آخر فهو معلول"؛ إشارة إلى وضع المقدم الذي هو نقيض المطلوب، وتقرير المتصلة التي ذكرناها.

وأما قوله: "فهو معلول"؛ إشارة إلى واجب الوجود المتعين، أي: على

---

(١) xx في (ص).

هذا التقدير يلزم أن يكون واجب الوجود معلولاً لازماً لتعيينه، فكان<sup>(١)</sup> واجب الوجود لازماً لماهية غيره<sup>(٢)</sup> أو صفة، وذلك محال.

<sup>(٣)</sup> هذا إشارة إلى القسم الذي يكون ما يتفق فيه لازماً من لوازم ما يختلف به، وهذا محال؛ لما بين أن الوجود لا يجوز أن يكون معلولاً لماهية أو صفة من صفات الماهية.

فلئن قال: فكيف ذكر في الفصل الأول من هذه المسألة: أن هذا القسم، [١٩٩/ظ] وهو: أن يكون ما يتفق فيه لازماً من لوازم ما يختلف به<sup>(٤)</sup> أنه غير منكر، في القسم الآخر، وهو: أن يكون ما يختلف فيه لازماً لما يتفق فيه أنه منكر، وفي هذا الفصل عكس الأمر؛ فاستجاز أن يكون ما يختلف فيه لازماً لما يتفق فيه، وأنكر أن يكون ما يتفق فيه لازماً لما يختلف فيه، وعلى هذا فلا يكون الفصل الأول مقدمة مقررة لما في هذا الفصل، بل منافي مضمون هذا الفصل.

قلنا: الفصل الأول مفروض في الأشياء المتعددة التي اختلفت بالتعيين، واشتركت في أمر غير الوجود، وغير وجوب الوجود؛ فلا جرم كان الحكم كما ذكرنا. وأما إذا تعين الشيء الواحد<sup>(٥)</sup>؛ جاز أن يكون الأمر المشترك - وجوداً كان أو غيره-، مستلزماً لما به التعيين، كما في الأمور التي أنواعها <منحصرة> في أشخاصها.

فلئن قال: فإذا اتحد وتعين كيف يقال: هناك ما يتفق فيه أو القدر المشترك؛ وذلك إنما يتصور في الأشياء المتعددة؟!!

قلنا: وإن اتحد ذلك الأمر في الخارج وتعين، ولكنه في نفسه كلي له أفراد

(١) (ص): [كان].

(٢) (ص): [غير].

(٣) نفترض أن سقطاً هنا!

(٤) [لازماً من لوازم ما يخلف فيه] + (ص).

(٥) (ص): [واحد].

ذهنية، وكونه متعيناً في الخارج متحدًا لا يمنع كونه كليًا ومشتريًا بين الأفراد الذهنية، فمعنى قولنا: "أن ما يتفق فيه مستلزم للتعين" أن ذلك الكلي لا يوجد في الخارج إلا هذا الشخص المعين، فيكون مستلزمًا لهذا التعين. وكذلك إذا كان اشتراك الأشياء في الوجود ووجوب الوجود، واختلافها بالماهية وسائر الصفات؛ امتنع أن يكون ما يتفق فيه لازمًا من لوازم ما يختلف به؛ لما مر في الفصل الثاني؛ فلهذا انعكس الحكم في هذا الفصل بحسب اختلاف هذه الأمور. والفصل الأول إنما صار مقدمة لهذا الفصل الثالث من حيث اشتماله على حصر الأقسام، وكنا قد ذكرنا في شرح ذلك الفصل أن المطلوب من ذلك الفصل: أنه متى تعددت أشياء يلزم صدق أحد الأقسام الثلاثة المذكورة؛ لامتناع القسم الرابع عند التعدد، وهو: أن يكون ما به الاختلاف لازمًا لما يتفق فيه، فإذا طابقت بين ما ذكرنا من مطلوب ذلك الفصل وبين إثبات الاتصال الذي ذكرناها هنا؛ وجدت ذلك الفصل مقدمة للمقصود من هذا الفصل من طريق المعنى. وكذلك الفصل الثاني، وباقي هذا الفصل إلى آخره ظاهر بعد إحاطتك بما ذكرنا.

وقد يمكن أن تجعل الحجة ها هنا قياسًا استثنائيًا من: منفصلة مانعة الخلو ذات جزئين، واستثناء نقيض أحد الجزئين؛ لينتج عين الآخر، والمنفصلة هي هذه، وهي: أن واجب الوجود المتعين: إما أن يكون تعينه لأنه واجب الوجود، أو لا يكون كذلك بل لأمر آخر، ثم يستثنى القسم الثاني من الانفصال؛ لينتج عين الأول.

وبيان استثناء نقيض القسم الثاني من الانفصال ما ذكرنا من القياس الاستثنائي من المتصلة المذكورة، واستثناء نقيض التالي كما شرحنا.

فهذا غاية ما يمكن أن يتكلف لتقرير ما يشتمل عليه هذا الفصل من الاحتجاج مع إشعار اللفظ به، والله أعلم.

ولكن يجب أن تعلم أن هذا الفصل معتقد لما فيه من قصد إخفاء

المغلطة، فمن أراد الإحاطة به يجمع بين : شرح هذه الفصول بأسرها، وما ذكره الشارح، وما نوردته عليه، وجميع ما يعترض به على الأصل ؛ حتى ينكشف له ما فيه، وبأي طريق روج المغالطة.

ع: اعلم أن هذا الفصل معتقد<sup>(١)</sup> وقد تصنع في ترويج المغلطة وإخفائها وربط بعض الفصول ببعض، فمن أراد التفتن للمغالطة على وجه الصواب احتاج إلى إمعان النظر وتدقيق الفكر في هذه الفصول - وخاصة في الفصل الأول-، وفيما أوردنا عليه من الاعتراض، ومن وقف على ما أوردنا من المطالبات والاستفسار، وفصلنا من الأقسام في الفصلين السابقين على هذا الفصل ؛ علم أن ما يتضمنه هذا الفصل يتعذر تقريره، ومع ذلك فلنكشف عما في الفصل أيضاً، ولنقدم مقدمة، فنقول:

اللفظ الكلي قد يطلق ويراد منه المعنى الحاصل في الذهن، وقد يطلق على المعنى الموجود في الخارج. مثل أن نقول: البياض، فإنك قد تشير به إلى ما يحصل منه في الذهن من المعنى الكلي، وقد تشير به إلى المعنى الموجود في الخارج المتعين المتشخص.

وإذا عرفت؛ فقله: "واجب الوجود المتعين إن كان تعيينه لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره"

قلنا: هذا بعد فيه إجمال؛ لأن قولنا: "البياض المتعين" يمكن أن ينصرف إلى كل بياض متعين؛ لأن التعيين أيضاً كلي من حيث هو تعين؛ فإن كان المرادها هنا: واجب الوجود المتعين مثل ذلك؛ لا يحصل المقصود؛ لأنه يصير التقدير هكذا: كل واجب وجود متعين إن كان تعيينه لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره، وذلك لا ينفي التعدد؛ وذلك لأن كل شيء معين لا تتركب فيه في الخارج، فتعيينه هو نفسه في الخارج وهو ليس غيره، فتصير النتيجة: هو أن كل واحد من هذه الأمور المتعينة ليس غيره.

---

(١) كذا في (ص)!



فإن قيد وقال: أشرت بقولي هذا إلى واجب وجود متعين مخصوص.

فنقول: إذا أشرت بقولك أولاً إلى واجب الوجود المتعين إلى معين مخصوص، فهل تشير بقولك ثانياً إلى: "إن كان تعينه؛ لأنه واجب الوجود أيضاً"، إلى عين ما أشرت به أولاً أو لا؟ أو تشير به إلى واجب وجود آخر معين؟ أو تشير به إلى ما يحصل في النفس من واجب الوجود من المعنى الكلي؟

فإن عنت به الأول؛ فلا يلزم نفي التعدد؛ لأنه يلزم ألا يكون المتعين غيره.

وإن عنت به الثاني والثالث؛ فنختار نقيض ذلك، وهو: أن تعين واجب الوجود المتعين ليس لواجب وجود آخر معين، وإلا لما حصل من معنى واجب الوجود في النفس من الأمر الكلي، ولكن لا يلزم أن يكون هناك تعدد جهتين، وأن يصير واجب الوجود المتعين معلولاً -كما ادعاه- لغيره، بل يكون القسم الأول: وهو تعين واجب الوجود المتعين النفس واجب [٢٠٠/و] الوجود المتعين، وقد ذكرنا أن هذا القسم غير محصل للمقصود، وهذا فيه غموض وبعد عن الذهن، فلا بد من ذكر مثال ينكشف به بعض الانكشاف، فنقول: أقرب نظير لهذا: بياض العاج وبياض الثلج، كل واحد منهما موجود في الخارج متعين، فإذا قلنا: البياض المتعين -إشارة إلى واحد معين مخصوص- أن تعينه: إما لأنه بياض، وعيننا بالبياض ثانياً أيضاً: ذلك المعين؛ كان صادقاً إن تعين ذلك البياض؛ لأنه ذلك البياض، ولكن هذا ليس يقتضي حصر البياض في ذلك المعين، بل يقتضي أن ذلك البياض لا يكون غير ذلك المعين، ويجوز أن يكون هناك أفراد آخر كثيرة من البياض متعينة. وأما إذا عيننا بالبياض ثانياً: البياض الكلي وما يحصل منه في النفس أو معنى آخر، واختار الخصم نقيضه؛ لا يلزم أن يكون نقيضه بأن يصير تعين البياض المعين معلولاً، أو علة لمعنى آخر غير ذلك البياض المعين، بل قد لا تصدق هذه الثانية لصدق القضية الأولى، وقد

علم أن صدق القضية الأولى ليس يحصل منه مقصودهم، فالخصم أبدًا يختار هذا القسم. وأيضًا فإن المجيب يبطل نقيض هذه القضية؛ لتصدق هذه فيحصل المقصود، فإذا لم يحصل المقصود من صدق هذه القضية؛ فلا فائدة في هذا الاحتجاج.

فلئن قال: للمستدل أن يفسر كلامه بما يحصل غرضه، وليس للخصم أن يلزمه بتفسير معين، فهو يقول: نحن نريد بقولنا: "واجب الوجود المتعين" إشارة إلى متعين مخصوص أن تعينه ذلك: إن كان لكونه واجب الوجود، فنريد به المعنى الكلي؛ لأن ذلك المعين، بل ما هو أعم منه، فعلى هذا التقدير يمتنع أن يوجد واجب الوجود غيره، فتكون صدق هذه القضية محصلًا للمقصود.

وأما إن لم يكن تعين الواجب الوجود المتعين لما ذكرنا؛ فحينئذ يلزم أن يكون واجب الوجود المتعين معلولًا؛ لما ذكر الشيخ من القياس الاستثنائي؛ إذ يلزم حينئذ صدق المنفصلة التي ذكرها، وهو: أن يكون وجوب الوجود إما لازمًا للمتعين أو عارضًا له، أو التعين يكون عارضًا لوجوب الوجود بناء على < ما > تقدم في الفصل الأول.

قلنا: نتبع هذا الكلام بالتنقيح، ونقول: سلمنا أن القضية التي ذكرتموها أولاً، لو صدقت لحصل المقصود على ما فسرتم، ولكن الشأن في صدقها. وأما القياس المبطل لنقيض هذه القضية فلينظر في مقدماتها وفي المنفصلة خاصة.

قوله: "إذا لم تصدق هذه القضية فإما أن يكون واجب الوجود لازمًا للتعين أو عارضًا"

قلنا: ما مرادكم بوجوب الوجود؟ هل مرادكم به: الموجود منه في الخارج المتعين، أو مرادكم المعنى الكلي الحاصل في النفس؟

فإن كان المراد هو الأول، فهو نفس التعين فلا يتصور أن يقال: إن

أحدهما علة والآخر معلول، أو أحدهما عارض والآخر معروض، وإن كان المراد هو الثاني: فنختار أن واجب الوجود يكون لازماً، لا بمعنى<sup>(١)</sup>: أنه يكون معلولاً ويكون هناك موجودان، أحدهما: يكون علة، وهو: التعيين، والآخر يكون معلولاً وهو: وجوب الوجود، بل بمعنى أنه متى صدق هذا التعيين صدق عليه المعنى العام، وهو وجوب الوجود، وهو نفسه في الخارج، وعند ذلك لا يلزم ما ذكره من أن وجوب الوجود أو الوجود الواجب يكون معلولاً لماهية أو صفة، فيندفع ما ذكرتم من المحذور ولا يلزم.

فلئن قال: تقسيمنا كان للعلية والمعلولية، وقلنا: إما أن يكون الوجود الواجب معلولاً لذلك التعيين أو لا يكون، إلى آخر التقسيم، وإذا كان معلولاً يلزم أن يكون الوجود معلولاً لماهية أو صفة ماهية، وقد بينا امتناع ذلك.

قلنا: إذا كان التقسيم في العلية والمعلولية، فيمتنع صدق المنفصلة؛ لأنه لا يلزم الانحصار في الأقسام الثلاثة؛ لجواز أن يكون الوجود الواجب لازماً للمتعين بما ذكرنا من التفسير. ولا يكون معلولاً ولا عارضاً للتعين، ولا معروضاً له، وهذا قد أوردناه على الفصل الأول، وبيننا أن المراد هناك بلزوم ما يتفق فيه لما يختلف به إن كان هو أن يكون معلولاً؛ لا تصدق تلك المنفصلة أيضاً، بل الفصل الثاني وما اشتمل عليه يكون مناقضاً للفصل الأول. فهذا هو التحقيق والتطبيق بين هذه الفصول لدفع ما فيها من المغالطة.

فلئن قال: مقصودنا من هذا الانفصال [في هذا]<sup>(٢)</sup> القياس: بيان أنه يكون معلولاً على هذا التقدير، وهذا المقصود حاصل إذا كان الواجب لازماً

(١) (ص): [معنى].

(٢) (ص): [فهذا].

للتعين؛ لأن المؤثر في اللازم: إن كان هو ذلك التعين؛ صار الوجود معلولاً لماهية أو صفة، وقد بينا امتناع ذلك، وإن كان المؤثر غير ذلك التعين؛ صار وجود الواجب معلولاً لغيره، وهذا هو المدعى على هذا التقدير.

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: لِمَ أن ذلك اللازم يكون محتاجاً إلى مؤثر حتى يصح أن يقال المؤثر فيه إما ذلك التعين أو غيره؟ فإن هذا التقسيم إنما يتأتى فرعاً على احتياج ذلك اللازم إلى المؤثر، ووجود الواجب مع ذلك التعين في الخارج شيء واحد موجود لذاته غني عن المؤثر، فلا يتأتى فيه ما ذكرتم.

والوجه الثاني: هب أننا نسلم اللزوم بين الشيئين وصدق قولنا: "أن أحدهما أثر والآخر مؤثر" لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر هو ذلك التعين؟

قوله: "لزم أن يكون الوجود معلولاً للماهية أو صفتها"، قلنا: هذا ممنوع؛ لأن تعين واجب الوجود وتخصسه ليس بماهية ولا صفة للماهية، بل هو خصوصية الوجود وتعينه، وهو وجود أيضاً غير خارج عن معنى الوجود، هذا كله على أصلكم الذي تقدرونه وتزعمونه في الوجود أنه مقول على أفراد التشكيك، وأن واجب الوجود وجود محض مخصوص غير مقارن لماهيته، فإن شيئاً من هذه المطالب غير خارج عن أصلكم.

ومما يوضح هذا زيادة إيضاح: أن تركيب هذه المقدمات بأعيانها على هذه الصورة في مادة تنتج نتيجة باطلة، يعترفون بطلان تلك النتيجة وفساد ذلك بالقياس، وتضطرون في حله إلى المطالبات التي أوردناها، فتعترفون بصحة هذه المطالبات وورودها وفساد القياس الذي تمسكتم به، وبيان

ذلك: هو أن ندعي انحصار الموجود |في واجب الوجود على التفسير الذي [٢٠٠/ظ]

أثبتموه، فنقول: لا موجود سوى الواجب الوجود المتعين. والدليل عليه: أن الموجود المتعين -وهو واجب الوجود المتعين-: إما أن يكون تعينه



لأنه موجود؛ فلا موجود غيره، وإما أن يكون لا لكونه موجودًا بل لأمر آخر؛ فهو معلول؛ لأن الوجود إما أن يكون لازمًا للتعين أو عارضًا له أو معروضًا، ويلزم ما ألزمت بعينه، فما<sup>(١)</sup> جعلتموه جوابًا وحلًا لهذه المغالطة، يكون جوابًا لنا.

والتحقيق في حله: أنه لا يلزم أن يكون الوجود معلولًا، بل الوجود في واجب الوجود هو: نفس تعينه في الخارج، فليس هناك عليّة ولا معلولية. وأما اللزوم فيصدق بمعنى أنه متى صدق ذلك التعين صدق الوجود.

والحل الجدلي -أيضًا- أن يقال: لِمَ قلتم أن الوجود لو كان لازمًا للتعين؛ لزم كون الوجود معلولًا لماهيته أو صفة الماهية؟ وذلك إنما يلزم لو كان تعين واجب الوجود بالماهية، وقد ظهر أنه ليس كذلك، ونظير من هذا جميع ذلك<sup>(٢)</sup> أن تركيب هذه المقدمات على هذا الوجه مغالطة، وقد ظهر حلها، وظهر موضع المطالبة أولاً وثانيًا، ولا حاجة إلى التطويل بعد هذا.

فهذا ما يتعلق بكشف ما في هذا الفصل، وضعف ما يشتمل عليه<sup>(٣)</sup>، مع مساس الحاجة إلى هذه القاعدة الشريفة من الإلهيات.

(١) (ص): [فكما].

(٢) كذا في (ص)!

(٣) [هذه] + (ص).

خامسًا :

شرح الأصول والجمل  
من مهمات العلم والعمل

[الإشارات (١٦-١٨) من النمط الرابع]

عز الدولة ابن كمونة (ت٦٨٣هـ)

(ينشر لأول مرة)

(إشارة: كل أشياء تختلف بأعيانها) لا بالاعتبار فقط، كالعاقل والمعقول (وتتفق<sup>(١)</sup> في أمر مقوم إلها، فإما أن يكون ما تتفق<sup>(٢)</sup> فيه لازماً من لوازم ما تختلف<sup>(٣)</sup> به، فيكون للمختلفات لازم واحد، وهذا غير منكر)، وهو كالإنسان والفرس المتفقين في الجسمية (وإما أن يكون ما تختلف<sup>(٤)</sup> به لازماً لما تتفق<sup>(٥)</sup> فيه، فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً، وهذا منكر)؛ لأنه يؤدي إلى صدق المتقابلين معاً، على شيء واحد، كالمثال المذكور (وإما أن يكون ما تتفق<sup>(٦)</sup> فيه عارضاً عَرَضَ لما تختلف<sup>(٧)</sup> به<sup>(٨)</sup>، وهذا غير منكر) وهو كالوجود العارض لهذا الموجود المخالف في ماهيته لذلك الموجود؛ فإنهما يتقومان بالوجود من حيث هما موجودان، والوجود عارض [لذاتهما المختلفين]<sup>(٩)</sup> (وإما أن يكون ما تختلف<sup>(١٠)</sup> به<sup>(١١)</sup> عارضاً عَرَضَ لما تتفق<sup>(١٢)</sup> فيه، وهذا أيضاً غير منكر)، كالإنسانية المعروضة لهذا<sup>(١٣)</sup> وذلك؛ فإنها مقومة لهما، ومعروضة لما اختلفا به من الشخصية، وهذا ينتفع به في بيان كون الواجب لذاته واحداً.

(إشارة: قد يجوز أن تكون<sup>(١٤)</sup> ماهية الشيء [سبباً]<sup>(١٥)</sup> لصفة من

(١) (إشارات) + (غ)، وفي (ل): [يتفق].

(٢) (إشارات) + (غ)، وفي (ل): [يتفق].

(٣) (إشارات) + (غ)، وفي (ل): [يختلف].

(٤) (إشارات) + (غ)، وفي (ل): [يختلف].

(٥) (إشارات) + (غ)، وفي (ل): [يتفق].

(٦) (إشارات) + (غ)، وفي (ل): [يتفق].

(٧) (إشارات) + (غ)، وفي (ل): [يختلف].

(٨) (إشارات) + نسخة أخرى أشار لها في (غ)، وفي (ل) + (غ): [فيه].

(٩) (غ): [لذاتيهما المختلفتين].

(١٠) (إشارات) + (غ)، وفي (ل): [يختلف].

(١١) أشار إلى نسخة أخرى في (غ)، وفيها: [فيه].

(١٢) (إشارات) + (غ)، وفي (ل): [يتفق].

(١٣) (ل): [لها].

(١٤) (إشارات) + (غ)، وفي (ل): [يكون].

(١٥) [...] - (غ)، وهو في (إشارات) + (ل).

صفاته)، كالاثنين للزوجية (وأن تكون<sup>(١)</sup> صفة له سبباً لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصة)، كالناطقية للمتعبية، ومثل: الخاصة لخاصة أخرى، كالمتعجبة للضحكية، ومثل: العرض لعرض آخر، كلونية الجسم لكونه مرئياً، (ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي من الوجود، [أو بسبب]<sup>(٢)</sup> [صفة أخرى؛ لأن السبب متقدم في الوجود)؛ إذ الشيء لا يؤثر إلا إذا كان في الأعيان، (ولا متقدم بالوجود قبل الوجود)، والوجود واقع على الموجودات المختلفة بالتشكيك، والواقع بالتشكيك لا يكون وقوعه بالاشتراك اللفظي فقط وقوع العين على مفهوماته، بل بمعنى واحد في الجميع، ولكن لا على السواء، وقوع الإنسان على أشخاصه، بل على الاختلاف؛ إما بالتقديم والتأخير، وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار؛ وإما بالأولية وعدمها، وقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلاً، وعلى ما ينقسم بوجه غير الوجه الذي هو به واحد؛ وإما بالقوة والضعف، [وقوع] الأبيض على الثلج والعاج، والوجود جامع لجميع ذلك؛ فإنه يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتأخير، وعلى الجوهر والعرض بالأولية<sup>(٣)</sup> وعدمها، وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالضعف<sup>(٤)</sup> والقوة، بل يقع على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة، وكل ما هو كذا فيمتنع أن يكون نفس ماهية ما يقع عليه حتى يكون نوعاً له، أو جزءاً منها؛ إذ الماهية وجزؤها لا يختلفان، فالوجود عارض خارجي لازم أو مفارق، ومثال ذلك: أن من السواد والبياض أنواعاً من الألوان لا نهاية لها بالقوة، ويقع على كل جملة [منها اسم واحد بمعنى واحد بالتشكيك، [ل: ١٧١/و] كالبياض والحمرة والسواد، ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير

(١) (إشارات) + (غ)، وفي (ل): [يكون].

(٢) (إشارات) + (غ)، وفي (ل): [وسبب].

(٣) (ل): [والأولية].

(٤) (ل): [والضعف].



مقوم لها، فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب<sup>(١)</sup> وعلى وجودات الممكنات<sup>(٢)</sup> المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل، وليس وقوعه وقوعاً لازم خارجي غير مقوم على ماهيات تلك الممكنات فقط، بل وعلى وجود تلك الماهيات -أيضاً-، ووقوعه على ما تحته بمعنى واحد لا يلزم منه [تساوي]<sup>(٣)</sup> ملزوماته<sup>(٤)</sup>، التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات، واعتبر ذلك في مثل النور والحرارة الواقعين على الأنوار والحرارات المختلفة الاقتضاء لا بالتساوي، وكذا غيرهما. والوجود الخاص بالماهيات قد لا يكون معلوماً، والوجود العام الذي هو لازم له هو أولي التصور، وكون الماهية: هو وجودها، فلا تتجرد عن الوجود إلا في العقل، بمعنى: أن العقل يمكنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود، لا بمعنى انفكاكها عن الوجود فيه؛ فإن الكون في العقل: وجود<sup>(٥)</sup> في العقل، كما أن الكون في الخارج: وجود في الخارج؛ ولهذا جاز<sup>(٦)</sup> أن تكون الماهية قابلة للوجود، ولم يجز كونها فاعلة لشيء عند وجودها في العقل فقط، وعدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضاءها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء؛ فإن انفكاكها عن الوجود وهي محال، فضلاً عن أن تكون<sup>(٧)</sup> مؤثرة، وإذا لم تنفك<sup>(٨)</sup> حالة التأثير عن الوجود؛ فلا يتصور تأثيرها فيه، وأنت تعلم أن الماهيات الممكنة إذا حصلت في العقل فصلها العقل إلى ماهية

(١) (ل): [واجب].

(٢) (ل): [ممكنات].

(٣) [..] - (ل).

(٤) (ل): [ملزومات].

(٥) (ل): [وجوده].

(٦) (ل): [جائز].

(٧) (ل): [يكون].

(٨) (غ): [ينفك].

ووجود عام، وأما ماهية الواجب في العقل ليس إلا الوجود المتشخص<sup>(١)</sup>، ولو انقسم في الذهن إلى ماهية ووجود؛ لكان له ماهية كلية، وكل ماهية كلية فإنها لا تمتنع<sup>(٢)</sup> لذاتها أن يكون لها جزئيات إلى غير النهاية، فلا يجب وجود شيء من تلك الجزئيات لنفس الماهية؛ [لاستحالة الترجيح من غير مرجح، وإذا لم يجب وجود شيء منها لنفس الماهية]<sup>(٣)</sup>؛ لم يكن الواجب لذاته واجباً بنفس ماهيته، هذا خلف! ولا يتصور للوجود الواجبي جزئيات في الذهن؛ فإن تكثر الجزئيات ليس إلا لانضمام عرضيات توجب التكثر إليها، أو لاختلافها بالكمال والنقص، والوجود الواجبي فغير<sup>(٤)</sup> مخالط لشيء، ولا أتم منه؛ إذ ما هو أنقص منه فهو وجود إمكاني، وإذا قيل: "واجب الوجود" فلا يفهم من الوجود [معنى]<sup>(٥)</sup> ومن الوجوب آخر فيلزم التركيب، بل وجوبه هو كمالية وجوده، وهو بسيط، ولا اسم له عندنا، وهذا كله ينتفع به في مسألة التوحيد أيضاً.

(إشارة) إلى أن: واجب الوجود لذاته لا يقال على أكثر من واحد | (واجب الوجود المتعين إن كان تعيينه ذلك لأنه واجب الوجود، فلا واجب [ل: ١٧٢/ظ] وجود غيره)، وهو مطلوبنا، (وإن لم يكن تعيينه<sup>(٦)</sup> لذلك - بل لأمر آخر - فهو معلول؛ لأن<sup>(٧)</sup> ذلك لا يخلو من أحد الأقسام الأربعة التي سبق ذكرها<sup>(٨)</sup>، وهي: أن يكون واجب الوجود لازماً لتعيينه، أو عارضاً له، أو معروضاً أو ملزوماً له، وكلها تقتضي أن يكون واجب الوجود المعين معلولاً لغيره؛ لأنه (إن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه) وهو الأول منها

(١) (ل): [المشخص].

(٢) (غ): [يُمتنع].

(٣) [..] - (ل).

(٤) كذا! ولعلها: [غير].

(٥) [..] - (ل).

(٦) (إشارات) + (غ)، وفي (ل): [بعينه].

(٧) (إشارات): [لأنه].

(٨) (ل): [ذكره].

(كان<sup>(١)</sup> الوجود لازماً لماهية غيره) إن كان التعين ماهيته<sup>(٢)</sup> (أو صفة) للماهية<sup>(٣)</sup> إن كان التعين صفة لها، (وذلك محال)؛ لما سبق، (وإن كان واجب الوجود (عارضاً) للتعين - وهو ثاني الأقسام -، (فهو أولى بأن<sup>(٤)</sup> يكون لعله)؛ لأن ذلك الوجود يفتقر حينئذ إلى سبب يقتضي عروضه، (والتعين أيضاً معلول لغيره؛ فيتضاعف<sup>(٥)</sup> الافتقار إلى الغير، (وإن كان ما تعين به عارضاً لذلك)، أي: للوجود الواجب - وهو ثالثها -، (فهو لعله) أيضاً؛ لأن ذلك يقتضي أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لما جعله متعيناً بذلك التعين.

ومما يدل على استحالته - أيضاً - : أن التعين لا يمكن عروضه للوجود الواجب إلا وذلك الوجود امتخصص الطبيعة، فتخصصها إما أن يكون بنفس ذلك التعين العارض أو بتعين سابق عليه، (فإن كان ذلك) أي: ما تعين به الوجود الواجب (وما يتعين به ماهيته<sup>(٦)</sup> الخاصة المعروضة لذلك التعين (واحدًا<sup>(٧)</sup>)، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده، وهذا محال. وإن كان عروضه) أي: عروض ذلك التعين المعلول (بعد تعين أول سابق، فكلامنا في ذلك<sup>(٨)</sup> السابق، (وباقى الأقسام) الأربعة: وهو أن يكون التعين المذكور لازماً للوجود الواجب مع كونه معلولاً للغير؛ لا ممتنع أن يكون ما به الامتياز معلولاً لما به الاشتراك - كما مر - (محال) أيضاً؛ لاقتضائه كون واجب الوجود واحدًا معلولاً للغير، وكل هذه المحالات أدى إليها فرض أن واجب الوجود أكثر من واحد؛ فهو إذًا واحد لا غير، وهو المطلوب.

(١) أشار في (غ) إلى نسخة أخرى وفيها: [صار].

(٢) (ل): [ماهية].

(٣) (غ): [للماهية].

(٤) (إشارات) + (غ)، وفي (ل): [أن].

(٥) (ل): [فتضاعف].

(٦) (إشارات) + (غ)، وفي (ل): [ماهية].

(٧) (إشارات) + (ل)، وفي (غ): [واحد].

(٨) أشار في هامش (غ) لزيادة من نسخة أخرى، وهي: [خارج ابتداء].

ويتركب<sup>(١)</sup> البرهان على طريق آخر وهو: أن الواجب لذاته لو كان محمولاً على اثنين، فإما أن يكون ذاتياً لهما، أو عرضياً لهما، [أو ذاتياً لأحدهما، وعرضياً للآخر:

- فإن كان ذاتياً لهما<sup>(٢)</sup>؛ فلا بد من خصوصية يقع بها الامتياز، فإن كانت داخلية في المعنى المشترك؛ فلا امتياز بها، فهي إذاً خارجة مضافة إليهما<sup>(٣)</sup>، فإن كانت في كل واحد منهما؛ فكل<sup>(٤)</sup> واحد منهما من حيث هو موجود ممتاز | عن الآخر يكون ممكناً، [ل: ١٧٣/ظ] وإن كانت في أحدهما فقط؛ فذلك الواحد من حيث امتيازته عن الآخر [ممكناً]<sup>(٥)</sup>، وإن لم يكن في واحد منهما؛ لم تكن<sup>(٦)</sup> مميزة.

- وإن كان الوجود لذاته عرضياً لهما أو لأحدهما؛ فلا يكون معروضه في ذاته واجباً ولا العارض الذي هو المعنى المشترك؛ لأنه إلا [غ: ٢٧٣] يوجد في الخارج من غير تخصيص<sup>(٧)</sup> يزيل اشتراكه، ولا يجوز أن يكون المخصص سلبياً، حتى يكون كل واحد منهما يختص بأنه ليس الآخر؛ فإن سلب الغير لا يتحصل إلا بعد حصول الغير، فيكون كل واحد هو هو بعد حصول غيره<sup>(٨)</sup>؛ فيكون ممكناً. ولا المجموع المركب من المعروض والعارض؛ لافتقاره إلى كل منهما، فيفتقر إلى غيره؛ فيكون ممكناً.

(١) (س): [وتركيب].

(٢) [..] - (غ).

(٣) (ل): [إليه].

(٤) (غ): [وكل].

(٥) [..] - (ل).

(٦) (ل): [يكن].

(٧) (ل): [تخصص].

(٨) (ل): [غير].



وها هنا برهان آخر، وهو: أنه لو كان في الوجود واجباً؛ لكان كل واحد منهما وجوداً مجرداً؛ لما مر. ويستحيل اشتراكهما من كل الوجوه؛ إذ لا بد مما يميز أحدهما عن الآخر؛ لاستحالة الاثنينية من غير مميز، ويستحيل افتراقهما من كل الوجوه بعد اشتراكهما في الوجود المجرد الواجب، ويستحيل اشتراكهما من وجه وافتراقهما من آخر؛ لأن ما به الامتياز يكون حينئذٍ عرضياً للوجود المجرد الذي هو تمام ماهية الواجب؛ [ل: ١٧٤ و] فيكون ممكناً، وما به الاشتراك كذلك -أيضاً-؛ لافتقاره -في كل واحد منهما أو في الواحد منهما فقط- إلى هيئة مميزة.

ويمكن إيراد البرهان الأول على طريق اختصاري، وهو أن يقال: ثبت أن ماهية الواجب لذاته هي الوجود المجرد الذي لا أتم منه، فـ:

- إن اقتضت طبيعته أن يكون شخصاً واحداً؛ فذلك هو مطلوبنا.
- وإن جاز وجود شخصين منهما فصاعداً؛ فلا شك في اشتراكهما في تلك الطبيعة، فتخصيصها<sup>(١)</sup> بكونها هذا الشخص وذلك الشخص يفتقر إلى علة مخصصة ليست [هي]<sup>(٢)</sup>، [وإلا لكان ما به الامتياز مشتركاً، هذا خلف، فلم يكن تلك الأشخاص واجبة]<sup>(٣)</sup>، وإلا لكان الواجب مفتقراً في<sup>(٤)</sup> هويته إلى الغير، وذلك محال.

والجواب، وإن كان من الصفات الاعتبارية العقلية، إلا أن الواجب الوجود لا يمكن أن يكون كذلك. وما به التعيين فلا بد وأن يكون ثبوتياً أيضاً؛ لأن الطبيعة لا تتكرر<sup>(٥)</sup> بنفسها، بل لا تتكرر<sup>(٦)</sup> إلا بأمر<sup>(٧)</sup> ينضاف

(١) (ل): [فتخصيصها].

(٢) [..] - (ل).

(٣) [..] - (ل).

(٤) (ل): [إلى].

(٥) (غ): [يتكرر].

(٦) (غ): [يتكرر].

(٧) (ل): [بما هو].

إليها، وأفراد التعينات مختلفة إبتمام ماهياتها، والطبائع تتعين<sup>(١)</sup> بالفصول [غ: ٢٧٤]  
أو بأنفسها إن كانت بسيطة، وكما أنها بانضياف معنى العموم تصير  
عامة، فكذلك بانضياف التعينات إليها تصير أشخاصاً، ولا تحتاج إلى  
تعين آخر.

والوجود الغير [العارض لماهيته يباين]<sup>(٢)</sup> العارض لها بأمر سلبي هو  
اللا عروض، ولا يلزم أمن تقييد الوجود به<sup>(٣)</sup> تركبه إلا في العبارة فقط. [ل: ١٧٤/ظ]  
وهذه القواعد مما يندفع بها إشكالات كثيرة تورّد على هذه البراهين،  
وعلى هذه المسألة نفسها، ربما عجز الضعفاء عن التخلص منها إذا لم  
يحكموا<sup>(٤)</sup> هذه القواعد.

---

(١) (غ): [يتعين]

(٢) (ل): [العارضي لماهية تباين].

(٣) (ل): [الوجودية].

(٤) (ل): [تحكموا].



سادسًا :

## شرح الإشارات والتنبيهات

[الإشارات (١٦-١٨) من النمط الرابع]

أكمل الدين النخجواني (ت بعد ٧٠١هـ)

(ينشر لأول مرة)



(إشارة: كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها، فإما أن يكون ما تتفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف به، فيكون للمختلفات لازم واحد، وهذا غير منكر. وإما أن يكون ما تختلف به لازماً من لوازم ما تتفق فيه، فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً، وهذا منكر. وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عَرَضَ لما تختلف به، وهذا غير منكر. وإما أن يكون ما تختلف به عارضاً عَرَضَ لما تتفق فيه، وهذا أيضاً [غير]<sup>(١)</sup> منكر).

أقول: هذه توطئة ليستعملها في البرهان الثاني لوحداية واجب الوجود، [٨٨/و] إوهي أن كل أمرين اشتركا في مقوم لهما واختلفا في التعين: فإما أن يكون ما به الاشتراك لازماً لما به الاختلاف أو بالعكس أو لا يكون واحد منها لازماً للآخر بل عارضاً له، وإلا لما كان بينهما اجتماع أصلاً، والمقدر خلافه، وإما أن يكون ما به الاشتراك عارضاً لما به الاختلاف وبالعكس.

فنقول: يمتنع أن يكون ما به الاختلاف لازماً لما به الاشتراك؛ لأن لازم الشيء هو الذي لا ينفك عنه، ولو كان ما به الامتياز لا ينفك عما به الاشتراك فيستحيل حصول الامتياز، ويصير ما به الامتياز هو عين ما به الاشتراك، وهذا بين الامتناع، وباقي الأقسام ممكنة.

والقسم الثاني، وهو أن يكون ما به الاشتراك لازماً لما به الاختلاف، وهذا جائز؛ فإن كل مختلفين يشتركان في أمور ثبوتية أو سلبية كالإنسان والفرس المشتركين في كون كل واحد منهما نوعاً للحيوان؛ فإن طبيعة هذا الجنس لازمة لطبائع تلك الفصول.

وأما القسم الثالث، وهو أن يكون ما به الاشتراك عارضاً مفارقاً لما به الاختلاف، وهو ظاهر الجواز.

(١) [...] - (ص)، وهو في (إشارات).

وكذلك القسم الرابع، وهو أن يكون ما به الامتياز عارضاً مفارقاً لما به الاشتراك. وتطبيق ألفاظ الكتاب مع ما ذكرنا ظاهر.

(إشارة: قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصة. ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي إهي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود، أو بسبب صفة أخرى؛ لأن السبب متقدم بالوجود، ولا تقدم بالوجود قبل الوجود).

أقول: يريد أن يبين أن الوجود الواجب لا يجوز أن يكون معلولاً لشيء أصلاً، وتظهر فائدة هذا الفصل في برهان إثبات الوجدانية، ولكن عمم الدعوى ها هنا بقوله: وهو أن صفة الشيء قد تكون علتها ماهيته، أو صفة من صفات ماهيته، أو شيء خارج عن ماهيته، والأقسام كلها باطلة؛ لأن العلة يجب كونها متقدمة على المعلول بالوجود، فيكون للماهية وجود قبل الوجود، وهو محال، ولو كانت صفة ما علة للوجود لزم كون تلك الصفة متقدمة بالوجود على الوجود، لكن وجود الصفة تابعة لوجود الموصوف، فيلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود، وهو محال، والخارج عن الماهية -أيضاً- محال، يعني عن ماهية الواجب؛ لأن حينئذ يكون ممكناً مستفاداً من غيره؛ فلا يكون واجباً.

(إشارة: واجب الوجود المتعين إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره. وإن لم يكن تعينه لذلك -بل لأمر آخر- فهو معلول؛ ولأنه إن كان وجوب الوجود لازماً لتعينه صار الوجود لازماً لماهية غيره أو صفة، وذلك محال، وإن كان عارضاً لذلك فهو أولى بأن يكون لعله، وإن كان ما يتعين به عارضاً لذلك فهو لعله، فإن كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحداً فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده، [٨٩/ و] هذا محال. وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق، فكلامنا في ذلك. وباقي الأقسام محال).

أقول: هذا الفصل مشتمل على مسألة عظيمة جليلة القدر، وكثير من الفضلاء قد تحيروا في تحرير لفظه، وظنوا أن هذا الفصل مشتمل على برهان واحد، وليس كذلك، بل هو مشتمل على برهانين، ونبين صدق ما قلنا بالدليل والنقل:

أما الدليل على البرهان الأول قوله: "واجب الوجود المتعين إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره. وإن لم يكن تعينه لذلك -بل لأمر آخر- فهو معلول"، أقول: هذا برهان تام، ليس يحتاج إلى تعليل أو ضمنية أخرى، ومعناه أن واجب الوجود والتعين أمران متغايران في المفهوم، ففي الخارج لا يخلو: إما أن يكون وجوب الوجود عين التعين أو غيره، فإن كان عينه فلا كلام في وحدانيته؛ فلا واجب وجود غيره، وإن كان التعين في الخارج غير وجوب الوجود، فلا يخلو: إما أن يكون التعين لازماً له -أي لكونه واجب الوجود-، أو لم يكن، فإن كان لازماً فبالضرورة لا يكون واجب الوجود إلا ذلك المتعين؛ لأن واجب الوجود مستلزم لذلك التعين؛ لأنه سبب له، فيمتنع أن يكون غير ذلك التعين واجب الوجود. وإن لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود فيكون لعله منفصلة، فيكون معلولاً لعله منفصلة، فواجب الوجود في تعين ذاته مفتقر إلى أمر خارج، هذا محال. وهذا البرهان إلهو في غاية الإيجاز. [٨٩/ظ]

وأما النقل فإنه ذكر في كتاب النجاة هذا: (لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته؛ لأن وجود نوعه له بعينه إما أن تقتضيه ذات نوعه أو لا تقتضيه ذات نوعه، بل تقتضيه علة، فإن كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه؛ لم يوجد إلا له، وإن كان لعله، فهو معلول ناقص، وليس بواجب الوجود)<sup>(١)</sup> هذا نقله في النجاة. ولا يخفى على أرباب التحصيل على أن هذا هو الذي ذكره في الإشارات من غير زيادة ونقصان، وهو -أيضاً- برهان تام، وهذا ليس يعالاه بالفظ "لأنه".

وأما نقله في كتاب الشفاء هذا: (إن كون الواحد منها واجب الوجود لذاته)<sup>(١)</sup>، وكونه هو بعينه إما أن يكون واحدًا فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره، وإن كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنه<sup>(٢)</sup> واجب الوجود؛ لأنه هو بعينه إما أن يكون أمرًا لذاته أو لعلّة وسبب وموجب<sup>(٣)</sup> غيره، فإن كان لذاته، ولأنه واجب الوجود، فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه، وإن كان لعلّة وسبب وموجب<sup>(٤)</sup> غيره فلكونه هذا بعينه سبب فلخصوصية وجوده المتفرد<sup>(٥)</sup> سبب فهو معلول، فواجب<sup>(٦)</sup> الوجود واحد<sup>(٧)</sup>. هذا نقله من كتاب الشفاء وهو عين ما ذكره في كتاب الإشارات والنجاة، غير أنه قال: "إن كان التعيين عينه فهو المقصود، وإن كان غيره إفينبغي أن يكون ملزومًا للتعين"، وهو [٩٠/و] معنى قوله: "وإن كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنه واجب الوجود؛ لأنه هو بعينه إما أن يكون أمرًا لذاته أو لعلّة وسبب وموجب غيره، فإن كان لذاته، ولأنه واجب الوجود، فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه"، وهذا هو الذي ذكره في الإشارات والنجاة - أيضًا-، فقد ثبت البرهان الأول بالدليل والنقل.

وأما تقرير البرهان الثاني قوله: "ولأنه..". ومعناه أنه لو قدرنا شيئين واجبي الوجود؛ لكان كل واحد منهما مخالفًا الآخر في تعيينه، ومشاركًا في وجوب وجوده، وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف، وحينئذ تفرض الأقسام الأربعة المذكورة في المقدمة الأولى السابق على برهان

(١) [...] - (شفاء)، وهو في (ص).

(٢) (شفاء): [فمقارنة].

(٣) (شفاء): [موجب].

(٤) (شفاء): [موجب].

(٥) (شفاء): [المتفرد].

(٦) (شفاء): [فإن واجب].

(٧) ٤٧-٤٦/١.



التوحيد، وأحد الأقسام لم يذكره؛ لأنه هو المطلوب، وهو أن ما به الاختلاف إذا كان لازماً لما به الاشتراك فيكون منحصرًا في واحد، ويكون عين ما به الاشتراك؛ فلا يتحقق التعدد. والثلاثة الباقية ممتنعة ها هنا، وأحد الأقسام الثلاثة المذكورة هو أن يكون الوجوب الذي به الاشتراك لازماً للتعين الذي به الاختلاف، فيكون حينئذ الوجوب معلولاً لماهية، وذلك لأن وجوب الوجود لو كان لازماً لماهية لكان معلولاً لتلك الماهية، ولكانت تلك الماهية متقدمة بالوجود على الوجود، وبالوجوب على الوجوب، وذلك محال. وذلك لأن العلة يجب أن تكون متقدمة على المعلول بالوجود؛ لأن العقل يحكم بوجود العلة أولاً ثم بوجود المعلول. ولا يجوز خلاف ذلك، فلو كان وجود الشيء معلولاً لماهية غير الوجود؛ لزم أن يقال تلك الماهية تكون موجودة قبل أن تصير موجودة، هذا [٩٠/ظ] محال.

والقسم الأول ذكر أولاً. وقال: (إنه أينما حصل الوجوب حصل ذلك التعين، فكل ما هو واجب الوجود فهو ذلك المتعين، فواجب الوجود لا يكون إلا ذلك المتعين، فيكون واحداً).

وأما القسم الثالث والرابع، وهو أن يكون الوجوب عارضاً للتعين، أو التعين يكون عارضاً لوجوب الوجود؛ فبطلانهما ظاهر؛ لأنه لا بد وأن يكون لعله خارجة فيفتقر كل واحد من واجبي الوجود إلى علة خارجة؛ إما في وجوبه وإما في تعينه، وذلك محال؛ لخروجهما عن الوجوب بالذات وإمكانهما.

رجعنا إلى تطبيق ألفاظ الكتاب مع ما قلنا:

قوله: "ولأنه إن كانت<sup>(١)</sup> وجوب الوجود لازماً لتعينه صار الوجود لازماً لماهية غيره أو صفة، وذلك محال"، وذلك لما تبين أن الوجود لا

يجوز أن يكون معلولاً لماهية أو صفة، وهذا هو أحد الأقسام الثلاثة الباطلة.

قوله: "وإن كان عارضاً لذلك فهو أولى بأن يكون لعلّة"، هذا هو قسم آخر من الأقسام الباطلة، وهو أن يكون وجوب الوجود عارضاً للتعين، وهو أشد استحالة؛ وذلك لأن عروض ذلك الوجود المتعين يقتضي الافتقار إلى سبب يقتضي العروض؛ فإذا تضاعف الافتقار إلى الغير، فهذا معنى قوله: "وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعلّة".

[٩١/و]

وأما القسم الرابع فهو قوله: "وإن كان ما تعين به عارضاً لذلك فهو لعلّة"، يعني به: أن يكون التعين عارضاً لوجوب الوجود، وهذا أيضاً محال؛ وذلك لأنه يقتضي كون تعينه معلولاً لما جعله متعيناً بذلك التعين؛ فبطلت الأقسام الثلاثة وحصل المقصود، وهو أن يكون واجب الوجود إما عين تعينه أو ملزوماً لتعينه.

ثم بعد ذلك أخذ يبحث في التعين، وكأنه يجب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: ما تعني بهذا التعين؟ وأجابه: بأننا نعني بالتعين هنا التعين الذي تتعين به ماهيته بأنه محال؛ لأنه يكون حينئذ حقيقته وتعينه واحدة، وهذا معنى قوله: "فإن كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحداً فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده، هذا محال". لا التعين العارض بعد هذا التعين، وهذا معنى قوله: "وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق، فكلامنا في ذلك". أي في التعين الأول؛ لأنه إن كان ذلك التعين هو ماهيته الواجب، وهو الذي به تعين، فتلك العلة علة لخصوصية واجب الوجود، فواجب الوجود بخصوصه معلول علة، وأنه يبين الاستحالة، وإن لم يكن هذا التعين نفس خصوصيته، بل يكون عارضاً من العوارض؛ فكلامنا الآن فيما به تتعين ماهية واجب الوجود، فقد ثبت استحالة الأقسام الثلاثة، ولزم المطلوب.

بقي معنى قوله: "وباقى الأقسام محال"، مراده بباقي الأقسام  
[٩١/ظ] المفروضات التي تفرض من لازم اللازم وعارض العارض.

فهذا هو تقرير برهان التوحيد، ومن جعل هذا الفصل برهاناً واحداً ليس  
بمصيب.

سابعًا :

### كتاب تعجيز المستعجز

(في تخطئة قواعد الفلاسفة وعقائدهم)  
[النمط الرابع]

محيي الدين الأصفهاني (ت/ق ٨٠٥هـ)

(ينشر لأول مرة)



[٥/و] اقال أبو علي ابن سينا في الإشارات: (النمط الرابع: في الوجود وعقله).

قال النصير: (الوجود ها هنا: هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له، وعلى الوجود المعلول، والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها، ولا جزء ماهياتها، بل إنما يكون عارضًا لها، فإذا هو مستند إلى علة؛ ولذلك قال: في الوجود وعقله).

[٥/ظ] اقلت: زعم النصير أن الوجود المطلق محمول على الوجودات الجزئية بالتشكيك، وما ذكر على ذلك حجة، ولكنه اقتصر على الأمثلة التي ذكروها في كون الوجود المطلق محمولاً على الموجودات بالتشكيك، وكلامه في الوجودات لا في الموجودات، فأين أحدهما من الآخر؟! وكان الواجب عليه أن يبين بأنه محمول على الوجودات الجزئية بالتشكيك، وكل محمول بالتشكيك فهو عارض؛ حتى يلزم أن يكون الوجود المطلق عارضًا، وحينئذ تمنع الصغرى، ونقول -متبرعين-: إن أي وجود من الوجودات الجزئية إذا جرد عن المضاف إليه؛ كان مثل الآخر إذا جرد؛ فهي متماثلة، فأياها استحق شيئًا من المحمولات على أي وجه استحقه؛ [٦/و] استحق جميعها ذلك الشيء، فالوجود المطلق أنواع للموجودات الجزئية، محمول عليها بالتواطؤ، ليس بعارض لها، ولا مشكك فيها، ولا يجب استناده إلى علة بحكم تقريره.

قال الإمام: (الوجود المشترك بين الواجب والممكن من حيث هو وجود، إما أن يقتضي أن يكون عارضًا للماهية، وإما أن يقتضي أن لا يكون عارضًا للماهية، وإما أن لا يقتضي لا هذا ولا ذاك، فإن اقتضى العروض؛ وجب ذلك في كل موجود؛ لأن لازم الحقيقة حاصل أينما حصلت، فوجود الواجب عارض لماهيته، وإن اقتضى عدم العروض؛ فوجودات الممكنات ليست عارضة لها، وإن لم يقتض واحدًا منهما؛ لم يتقيد بأحد القيدتين إلا عن سبب منفصل، فلا يتحقق الوجود الواجب إلا عن سبب خارجي، فلا يكون الواجب واجبًا).

أقال النصير: (الوجود المشترك واقع على الوجودات الجزئية [٦/ظ] بالتشكيك، لازم لها غير مقوم، ويجوز اشتراك المختلفات في لازم واحد، فالوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد -كما ذهب إليه الحكماء-، ولا تتساوى ملزوماته؛ فانحل الإشكال، وأيضًا: لو كان الوجود متساويًا على ما ظنه؛ لكان المحتاج إلى سبب يقتضي العروض: هو الممكن فقط).

قلت: أجاب النصير عن إيراد الإمام بجوابين:

أحدهما -وهو الجواب الأول- لا تعلق له بإيراد الإمام؛ لأنه لم يتعرض إلى ترديده، ولم يعترض على أقسام الترديد، ولم يفسد الحجج التي علل بها الأقسام، ولم يلتزم قسمًا من أقسام الترديد، ويعتذر عنه باعتذار ما؛ فلا يصلح أن يكون جوابًا.

وأما قوله: "الوجود المشترك واقع على الوجودات الجزئية، لازم [٧/و] لها، غير مقوم"؛ فهو الذي ذكره في شرح العنوان بعينه، وقد زيفناه، ونزيده تزييفًا في الكلام على جوابه عن الإيراد الثالث، على أن المذكور في الموضوعين دعوى مجرد.

والثاني -من الجوابين- قد التزم فيه القسم الثالث من أقسام الترديد، لكنه زعم أنه لا يلزم منه افتقار الوجود الواجبي في تحققه إلى سبب، وليس كما ظن؛ لأنهم لا يقولون: إن الوجود الواجبي هو الوجود المطلق الذي لا شرط فيه، بل يقولون: إنه وجود مخصوص بشرط لا؛ فلا بد له من مخصص، فالجوابان ساقطان، والإلزام على حاله.

قال الإمام: (اتفقوا على أن العقول البشرية غير مدركة للحقيقة الواجبة لذاتها، واتفقوا على أنها مدركة لوجودها، والمدرك غير ما هو غير مدرك، فوجوده غير حقيقته).

[٧/ظ]

قال النصير: (الحقيقة التي لا يدركها العقول: هي وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات، والوجود الذي تدركه العقول: هو الوجود المطلق، اللازم لذلك الوجود، ولسائر الوجودات).

قلت: الوجود الخاص بالواجب: إما أن يكون فردًا من أفراد الوجود المطلق، أو لا، فإن كان الأول؛ فأفراد الوجود المطلق متساوية -على ما مر وعلى ما يأتي-، وإذا كانت متساوية، وكان بعضها معلومًا؛ كان جميعها معلومًا؛ لأن حكم الشيء حكم مثله، فالوجود الخاص بالواجب معلوم، وحقيقته غير معلومة، والمعلوم غير ما هو غير معلوم، فوجوده الخاص به غير حقيقته، وإن كان الثاني؛ فالوجود المطلق لا يصدق عليه، ولا يتناوله، ويلزم أن لا يكون مسمى الوجود مفهومًا واحدًا، أو هو يهدم قاعدة القوم.

قوله: "الوجود المعلوم: هو الوجود المطلق"، قلت: الحكماء يقولون: "إن وجوده معلوم"، والوجود المطلق ليس وجودًا له ولا لغيره، وعلى هذا فلا وجوده معلوم ولا حقيقته، وما قال به إلا من قال: "إن الوجود ليس مفهومًا واحدًا".

قال الإمام: (لو لم يكن حقيقته -تعالى- إلا مجرد الوجود مع سائر القيود؛ لم يكن لتلك القيود مدخلًا<sup>(١)</sup> في عليّة وجود الممكنات؛ لأنّ العدم لا يكون علة للوجود، ولا جزء علة، وإذا خرجت تلك القيود أن تكون معتبرة في العلية؛ كانت عليّته للممكنات ليست إلا لذلك الوجود، وإذا كان ذلك الوجود مساويًا لسائر الوجودات؛ يلزم أن يكون سائر الوجودات مساويًا لوجوده ولعليّته للممكنات، فيكون وجود كل شيء مساويًا لذات الله -تعالى- وصفاته وأفعاله).

قال النصير: (حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام، بل هي مجرد وجوده الخاص به، المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات).

قلت: جواب النصير عن هذا الإيراد هو جوابه عن الإيراد الذي قبله من غير تفاوت، وقد أجبتنا عن جوابه هناك، والذي نقول ها هنا: هو أن

(١) كذا! وصوابه: [مدخل].

كل محمول إنما يحمل على ما هو من طبيعته، فالوجود الواجبى إن لم يكن من طبيعة الوجود المطلق؛ لم يحمل عليه الوجود المطلق، فلا يكون الوجود المطلق مشتركًا، وهو عندهم مشترك، فالوجود الواجبى من جوهر الوجود المطلق، ومن طبيعته، وفرد من أفرادها، فحمل الوجود المطلق على أفرادها التي الوجود الواجبى |من جملةتها بالسوية؛ لأن الوجود المطلق هو [٩/و] كل واحد من تلك الوجودات ذاتًا؛ إذ هو تمام ماهية كل واحد منها -على ما تقدم- وغيره اعتبارًا إذا أخذ مجردًا عن سائر الأمور والقيود.

لا يقال: لو كان لا يحمل الوجود المطلق إلا على ما هو من جوهره وطبيعته وفرد من أفرادها؛ لاستحال حمله على الواجب والممكن والجوهر والعرض؛ لأنها ليست من جوهره وطبيعته، وليست من أفرادها؛ لأنه لازمها، وهي ملزوماته، والملزوم ليس من طبيعة اللازم، ولا من جوهره، ولا فرد من أفرادها؛ فاللوازم والعوارض لا تحمل.

لأنا نقول: الشيء قد يحمل وحده، وقد يحمل مع غيره، الأول: مثل حمل الوجود المطلق على الوجودات الجزئية، والثاني: مثل حمل الوجود المطلق على الموجودات الجزئية؛ فإنه إنما يحمل مع المعروض [٩/ظ] والملزوم، وموضوع كل واحد منهما من طبيعة المحمول عليهما، وفرد من أفرادها، على القانون الذي قررناه.

أما الأول منهما؛ فلأن الوجودات الجزئية لو جردت عن معروضاتها لارتفع عنها التعدد؛ لأنه لم يبق معها ما يعدها، فلم يبق غير الوجود، والوجود من طبيعة الوجود المطلق ومن جوهره وفرد من أفرادها، فالموضوع من طبيعة المحمول، ومن جوهره وفرد من أفرادها.

وأما الثاني منهما؛ فلأن الواجب والممكن الموضوعين للموجود المطلق كل واحد منهما موجود، وكل واحد منهما من طبيعة الموجود المطلق؛ ومن جوهره؛ لأننا لو جردنا الموجودين عن الواجب والممكن؛ لارتفع التعدد؛ إذ لم يبق مع الوجودية ما يعدها ويكثرها، [١٠/و] فالموضوع في



الصورتين من طبيعة المحمول وفرد من أفرادها، إلا أن حمل الوجود في الصورة الأولى وحده، وفي الصورة الثانية مع المعروض والملزوم، فلا يمتنع حمل اللوازم والعوارض ولكن في ضمن المعروضات والملزومات، فالوجود وحده لا يحمل إلا على الوجودات الجزئية، وحينئذ يكون نوعاً لها بحمله عليها في جواب "ما هو"، واتفاقها في طبيعة الوجود، واختلافها بمعروضاتها وملزوماتها فقط، ونسبة النوع إلى أفرادها على السواء، ويلزم أحد الأمرين: إما أن يكون كل واحد من الوجودات الجزئية جوهرًا قائمًا بنفسه؛ فوجودات الممكنات جواهر قائمة بأنفسها. وإما أن لا يكون شيء منها جوهرًا قائمًا بنفسه؛ فود<sup>(١)</sup> الواجب لا يكون جوهرًا ولا قائمًا بنفسه، كيف لا يكون كذلك والوجود المشترك إما جوهر وإما عرض؟! فإن كان جوهرًا فكيف صار وجود الممكن عرضًا؟! والجوهر والعرض متقابلان، والتشكيك لا يغير جوهر الشيء وطبيعته، ولا يخرج من أحد المتقابلين إلى الآخر، كالبياض -مثلًا- فإنه في الثلج والعاج بالتشكيك، مع أنه في الموضعين: لون وبياض وعرض وعارض. وإن كان عرضًا فكيف انقلب وجود الواجب جوهرًا؟! فالوجود الخاص بالواجب لا يخالف غيره من الوجودات، وليس قائمًا بنفسه، وقد سقط جواب النصير واستمر إلزام الإمام.

قال الإمام: (اتفقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر الأفراد، والوجود من حيث هو هو -محذوفًا عنه إسائر العوارض- طبيعة نوعية؛ فلا يختلف مقتضاها، وإذا كان كذلك والوجود في حقنا عرض مفتقر للماهية؛ فكيف يعقل انقلابه في حق الواجب جوهرًا قائمًا بنفسه بحيث يكون أقوى الموجودات وأشدها قيامًا بالذات؟!).

قال النصير: (الوجود ليس طبيعة نوعية؛ لأن الطبيعة النوعية في الأشخاص على السواء، وليس الوجود كذلك).

(١) كذا! وصوابه: [فوجود].

قلت: الإمام ما ادعى أن الوجود طبيعة نوعية مع النسبة المشككة، بل ادعى أنها طبيعة نوعية إذا كانت مجردة عن العوارض، والنسبة المشككة من جملة العوارض، فالوجود طبيعة نوعية كما قال الإمام، وجميع أفرادها في جميع الممكنات قائمة بغيرها، فوجود الواجب القائم بغيره هو ماهيته، وإلا لم تكن الطبيعة النوعية طبيعة نوعية.

قوله: "الطبيعة النوعية في الأشخاص على السواء".

قلت: إن كان المراد بالأشخاص الوجودات الجزئية؛ فالوجود فيها على السواء كما تقرر غير مرة، وإن كان المراد بها الموجودات الجزئية - التي هي زيد وعمرو-؛ فالوجود ليس نوعًا لها، بل هو فيها بالتشكيك، فالنصير إن جهل هذا؛ فلا ينبغي أن ينتصب لمناظرة مثل الإمام، وإن لم يجهل -ولا يمكن أن يجهل مثل هذا-؛ فلا يليق به أن ينتصر للباطل، فسقط الجواب واستمر الإلزام.

قال أبو علي ابن سينا: (وجود الواجب لو كان عارضًا للماهية؛ لكان ممكنًا، فله علة وعلية، إما ماهيته والعلة متقدمة بوجودها أعلى معلولها، وإما غيرها؛ فالواجب لذاته ممكن لذاته).

قال الإمام: (الشيء من حيث هو هو مغاير لذلك الشيء من حيث هو موجود أو معدوم، فماهية الواجب من حيث هي هي مغايرة لماهيته من حيث هي موجودة، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون المؤثر في وجود ماهيته: ماهيته من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود؟ ثم التقدم بالوجود إن أريد به التأثير؛ فحاصله: أن العلة لا تؤثر في معلولها إلا بعد وجودها، والتفسير والمفسر شيء واحد. وإن أريد به معنى آخر؛ فيجب بيانه).

قال النصير: (إنّا نعلم بالضرورة أن تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود، والشيء لا يكون مشروطًا بنفسه).

قلت: التقدم إبالعلة على ما فسر الإمام مصادرة، والنصير لم يفسره بتفسير آخر، ولم نعرف له تفسيرًا آخر، فهذا القسم من التقدم بقي مبهمًا غير معقول، فكيف جعله النصير شرطًا في التأثير وجعل العلم به ضروريًا؟! والمحكوم عليه لا بد وأن يكون متصورًا، أو لازم<sup>(١)</sup> من لوازمه، والنصير لم يذكر شيئًا من ذلك.

ولم لا يجوز أن تكون العلة مع المعلول بالوجود، كما أنها معه في الزمان؟ وأنه لا يندفع بالمجمعة، بل لا بد من إقامة البرهان على وجوب التقدم وامتناع المعية.

قال أبو علي ابن سينا: (وجود الممكن زائد عارض لماهيته؛ لأننا نعقل المربع ونشك في وجوده، والمعقول غير المشكوك فيه؛ فوجوده غير ماهيته).

قلت: لو كان وجود الممكن زائدًا على ماهيته إعارضًا لها؛ لكانت الماهية المعروضة: إما موجودة حال عروض الوجود لها، أو معدومة، والأول باطل:

أما أولًا؛ فلأن الماهية الموجودة مستغنية بوجودها عن وجود ثانٍ. وأما ثانيًا؛ فلأن وجود الثاني مثل وجود الأول، ويلزم اجتماع المثليين، ولأننا ننقل البحث إلى الوجود الأول ويلزم الدور إذا كانت الوجودات متناهية.

والثاني -أيضًا- باطل؛ لأن الوجود والعدم لا يتقارنان.

قال الإمام: (الماهية من حيث هي هي مغايرة لها من حيث هي موجودة أو معدومة، وإذا كان كذلك؛ فالوجود يعرض لها من حيث هي هي).

(١) كذا! وصوابه: [لازمًا].

قلت: عدم اعتبار الوجود والعدم لا يكون اعتباراً في عدم الوجود والعدم، وهي في نفس الأمر لا تعرى إحداهما؛ لامتناع الخلو عن [١٣/ظ] النقيضين، فهو لا يعرض لها إلا عند كونها موجودة أو معدومة، ويلزم ما تقدم، فقد بينا بياناً لا يندفع: أن الوجود طبيعة نوعية على تقدير أنه مفهوم واحد، وأفراد النوع متماثلة في تمام الماهية، وحكم أحد المثلين حكم الآخر، فإذا كان الوجود في موضع عرضاً أو عارضاً أو جوهرًا أو علة أو علمًا أو عالمًا أو مساويًا؛ فهو في كل موضع كذلك، فالوجود الواجب لا يخالف الوجود الإمكانى؛ وإلا لزم إثبات النوعية والمثلية على تقدير نفيها، فمذهب الفلاسفة هنا رديء جدًا، وهذه الرداءة إنما لزمتهم؛ لأنهم جعلوا الوجود مفهومًا واحدًا، أما إذا قيل: إنه مشترك بالاشتراك اللفظي فقط؛ فلا يلزم شيء من ذلك، وما يقولونه من تناقض الواجب والممكن [١٤/و] في الوجود، فذلك بحسب الاسم، كتناقض الفرس الصهال والمصور في اسم الفرس، وعلى هذا سائر ما يذكرون من الحجج في اتحاد مسمى الوجود.

### والمذاهب في هذه المسألة ثلاثة:

أحدها: أن الوجود مفهوم واحد، وهو عارض لماهيتي الواجب والممكن، وهذا الذي اختاره الإمام في شرح الإشارات.

وثانيها: أنه مفهوم واحد، وهو في الواجب نفس ماهيته، وفي الممكن عارض، وهو مذهب جميع الفلاسفة.

وثالثها: أنه ليس مفهومًا واحدًا، وهو الحق؛ فإن مذهب الفلاسفة قد رأيت فساده، وما ذلك إلا لقولهم: "إن الوجود مفهوم واحد"، ومذهب الإمام -أيضًا- رديء؛ لأننا بينا -فيما تقدم- أن عدم اعتبار الوجود والعدم [١٤/ظ] لا يكون اعتباراً في عدم الوجود أو العدم، أو في وجود أحدهما، وإذا كان كذلك؛ فماهية الواجب لا تكون مؤثرة في وجودها إلا مع الوجود أو مع العدم، ويلزم المحالات المذكورة.





ثامناً :

## بشارات الإشارات

[الإشارات (١٦-١٨) من النمط الرابع]

شمس الدين السمرقندي (ت٧٢٢هـ)

(ينشر لأول مرة)

## المسألة الرابعة: في التوحيد

قال<sup>(١)</sup>: (إشارة<sup>(٢)</sup>): كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق<sup>(٣)</sup> في أمر مقوم لها، فإما أن يكون ما تتفق<sup>(٤)</sup> فيه لازماً من لوازم ما تختلف<sup>(٥)</sup> به، فيكون للمختلفات لازم واحد، وهذا غير منكر. وإما أن يكون ما تختلف<sup>(٦)</sup> به لازماً لما تتفق<sup>(٧)</sup> فيه، فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً، وهذا منكر. [وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عَرَضَ لما تختلف به، وهذا غير منكر]<sup>(٨)</sup>. وإما أن يكون ما تختلف به<sup>(٩)</sup> عارضاً عَرَضَ لما تتفق<sup>(١٠)</sup> فيه، وهذا أيضاً غير منكر).

أقول: أراد أن يبين<sup>(١١)</sup> أن ما به الاشتراك لا يستلزم ما به الاختلاف؛ إذ يحتاج إلى هذه المقدمة إفي التوحيد، وتقريره:

أن الأمور إذا اشتركت في مقوم واختلفت في التعين أو غيره كزيد وعمرو في الإنسانية، والإنسان والفرس في الحيوانية، وهذا الماشي مع ذلك الماشي في الماشي؛ فإن الماشي مقوم لمفهوم قولنا: هذا الماشي، فلا يخلو: إما أن يكون ما به الاشتراك لازماً لما به الاختلاف، أو بالعكس، أو لا يكون واحد منهما لازماً للآخر، بل يكون عارضاً له.

- 
- (١) [ع] + (ج).  
(٢) (إشارات)، وفي (ج): [تنبيه].  
(٣) (إشارات)، وفي (ج): [ويتفق].  
(٤) (إشارات)، وفي (ج): [يتفق].  
(٥) (إشارات)، وفي (ج): [يختلف].  
(٦) (إشارات)، وفي (ج): [يختلف].  
(٧) (إشارات)، وفي (ج): [يتفق].  
(٨) [..] - (ج)، وهو في (إشارات).  
(٩) (إشارات)، وفي (ج): [فيه].  
(١٠) (إشارات)، وفي (ج): [يتفق].  
(١١) (ف): [سن].

والأول واقع كما في: زيد وعمرو والإنسان والفرس. والثاني مجال؛ وإلا لكان شيء واحد مستلزماً<sup>(١)</sup> لمتقابلين، اللهم إلا أن يكون ذلك الشيء محالاً. والثالث -وهو<sup>(٢)</sup> أن يكون ما به الاشتراك عارضاً لما به الاختلاف أيضاً- واقع ك: عروض الماشي لهذا أو ذاك. وكذا الرابع ك: عروض تعين زيد أو عمرو للإنسان، أو تعين هذا الماشي وذلك الماشي.

وظاهر أن قيد "المقوم" ليس إيجابيد؛ إذ حكم غير المقوم أيضاً [ف: ١٠٨/ظ] كذلك.

قال: (إشارة: قد<sup>(٣)</sup> يجوز أن تكون<sup>(٤)</sup> ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته، وأن تكون<sup>(٥)</sup> صفة له سبباً لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصة. ولكن لا يجوز أن تكون<sup>(٦)</sup> الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى؛ لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود).

أقول: هذه مقدمة أخرى، وهي: أن<sup>(٧)</sup> ماهية الشيء قد تكون علة لصفة من صفاته ك: ماهية الأربعة للزوجية. وقد يكون صفة من صفاته علة لأخرى<sup>(٨)</sup>، [وهي]<sup>(٩)</sup>: كالناطقية -التي هي صفة الحيوان- للضحكية، لكن هذا في صفة غير الوجود، وأما في الصفة التي هي الوجود للشيء؛ فلا يجوز أن تكون ماهيته<sup>(١٠)</sup> ولا صفة من صفاته علة؛ لأن علة

(١) (ج): [مستلزم].

(٢) (ج): [هو].

(٣) (إشارات)، وفي (ج): [وقد].

(٤) (إشارات)، وفي (ج): [يكون].

(٥) (إشارات)، وفي (ج): [يكون].

(٦) (إشارات)، وفي (ج): [يكون].

(٧) [يكون] + (ف).

(٨) (ف): [للأخرى].

(٩) [..] - (ف).

(١٠) (ج): [ماهية].



الوجود<sup>(١)</sup> يجب كونها متقدمة بالوجود على وجود الشيء؛ لامتناع كون ما ليس في الوجود مقتضياً لوجود شيء، فلو كانت الماهية أو صفة من صفاته علة لصفة غير الوجود لا يلزم المحال؛ لجواز تقدم الماهية أو صفة من صفاته بالوجود على صفة غير الوجود، بخلاف ما إذا كان المعلول هو الوجود؛ لأنه لو كانت الماهية علة له؛ يلزم أن يكون للماهية وجود قبل الوجود، وإن كانت صفتها علة له؛ لكانت تلك الصفة متقدمة بالوجود على الوجود، لكن وجود الصفة بعد وجود الماهية؛ فيلزم أن يكون للماهية وجود قبل الوجود، وهو محال.

وفيه نظر؛ لأن بعض الماهيات من حيث هي تقتضي لوازم<sup>(٢)</sup> ك: الماهية الممكنة قابلية الوجود، وماهية العلة اقتضاء المعلول، وكالماهية الممتنعة فإنها من حيث هي تقتضي<sup>(٣)</sup> ألا [تكون موجودة]<sup>(٤)</sup>. وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن تكون بعض الماهيات من حيث هي تقتضي وجودها؟ وإنما يجب كون العلة متقدمة بالوجود إذا كان المعلول مبايناً لها، أو يكون حادثاً بإحداثه، أما إذا كان عارضاً قديماً؛ فلا.

قال: (إشارة: واجب الوجود المتعين<sup>(٥)</sup>) إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره. وإن لم يكن تعينه لذلك -بل لأمر آخر- فهو معلول؛ لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه كان<sup>(٦)</sup> الوجود لازماً لماهية غيره أو صفة، وذلك محال، وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعله، وإن [كان]<sup>(٧)</sup> ما يتعين<sup>(٨)</sup> به عارضاً لذلك فهو لعله، فإن كان

(١) (ف): [وجود الشيء].

(٢) [من حيث هي] + (ج).

(٣) (ج): [يقتضي].

(٤) (ج): [يكون موجوداً].

(٥) (إشارات)، وفي (ج): [المعين].

(٦) (إشارات)، وفي (ج): [صار].

(٧) [..] - (ج)، وهو في (إشارات).

(٨) (إشارات)، وفي (ج): [تعين].

ذلك وما يتعين به ماهيته واحدًا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده، وهذا<sup>(١)</sup> محال. وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق، فكلما في ذلك. وباقي الأقسام محال).

أقول: هذا تركيب البرهان، وتقريره أن يقال:

واجب الوجود المعين هو واجب الوجود من حيث هو [الواجب مع التعين، فإن كان التعين عين واجب الوجود من حيث هو]<sup>(٢)</sup>، أو معلولًا له؛ يكون الواجب واحدًا؛ لأنه متى وجد الواجب<sup>(٣)</sup> من حيث هو؛ وجد ذلك المعين، ويدل على هذا قوله: "إن كان تعينه ذلك؛ لأنه واجب [ج: ٩٧/و] الوجود".

وإن لم تكن عينه<sup>(٤)</sup> ولا معلولًا له، فيكون معلولًا لغيره ضرورة كونه ممكنًا، وحينئذ يلزم كون الواجب المعين معلولًا لغيره؛ لأن<sup>(٥)</sup> الواجب من حيث هو حينئذ لا يخلو: إما أن يكون لازماً لتعينه<sup>(٦)</sup> أو عارضًا أو معروضًا أو ملزومًا، وعلى التقادير<sup>(٧)</sup>؛ يلزم كون الواجب معلولًا:

أما إذا كان لازماً لتعينه المعلوم للغير، فلا يخلو: إما أن يكون التعين<sup>(٨)</sup> عين الماهية أو صفة للماهية، فإن كان الأول؛ يلزم كون الوجود<sup>(٩)</sup> لازماً للماهية. وإن كان الثاني؛ يلزم كونه لازماً لصفة الماهية،

(١) (إشارات)، وفي (ج): [هذا].

(٢) [...] - (ف).

(٣) (ف): [الواحد].

(٤) (ج): [عسه].

(٥) (ف): [ولأن].

(٦) (ج): [لغيره].

(٧) [الثلاثة] + (ج).

(٨) (ف): [الوجود].

(٩) [لأن الوجود لأنه للواجب وهو حينئذ للماهية] + (ف).

وتكون الماهية أو صفتها<sup>(١)</sup> مقتضية له، فيكون وجود الواجب معلولاً للماهية، أو لصفتها، وقد مر في الفصل السابق بطلان ذلك.

وإن كان الواجب عارضاً لتعيينه، فهو أولى أن يكون معلولاً؛ لأن عروضه له لا بد وأن يكون لعله عين التعين، والتعين أيضاً معلول لغيره، فتضاعف الافتقار إلى الغير.

وإن كان التعين عارضاً لواجب الوجود؛ فعروضه<sup>(٢)</sup> لعله، والتعين لا يعرض للواجب<sup>(٣)</sup> من حيث هو طبيعة عامة؛ لأن العام لا يكون ذا تعين، بل يعرضه من حيث هو طبيعة خاصة، وحينئذ لا يخلو من أن يكون تخصصه: بهذا التعين، أو بتعين سابق. فإن كان الأول؛ يلزم أن يكون الواجب في تعيينه محتاجاً إلى شيء؛ فيكون الواجب المعين محتاجاً. وإن كان الثاني؛ فيعود الكلام من أول المسألة في التعين السابق، ويلزم الدور أو التسلسل، مع ما مر.

وباقى الأقسام: هو أن يكون الواجب ملزوماً لتعيينه المعلول للغير، ويلزم أيضاً كون الواجب المعين معلولاً. وأما أن الواجب المعين لا يجوز أن يكون معلولاً لشيء؛ فلأن الواجب من حيث<sup>(٤)</sup> هو واجب لا يحتاج في وجوده وتعيينه إلى شيء آخر؛ وإلا لما كان واجباً من حيث هو، بل لشيء آخر.

ولقائل أن يقول:

لِمَ لا يجوز كون الوجود لازماً للماهية - وقد مر في الفصل السابق -؟  
ولئن سلمنا [ذلك]<sup>(٥)</sup>، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون التعين عارضاً للواجب

(١) (ج): [صفة ما].

(٢) (ج): [بعروضه].

(٣) (ف): [الواجب].

(٤) xx في (ج).

(٥) [..] - (ج).

من حيث هو<sup>(١)</sup>، وتكون علته<sup>(٢)</sup> ماهية الواجب، والواجب المعين يكون معلولاً لماهيته؟ فلم قلت: إن ذلك محال؟

وأيضاً، لو صح هذا فما الحاجة إلى هذا التطويل؟ لأنه يكفي أن يقال: إن كان التعيين عين الواجب أو معلولاً له؛ فالواجب واحد. وإن كان معلولاً للغير<sup>(٣)</sup>؛ يلزم أن يكون الواجب المعين معلولاً للغير، وهو محال؛ لأن الواجب من حيث هو واجب لا يحتاج إلى الغير - كما مر-.

---

(١) [الذى هو الصف] + (ف).

(٢) (ف): [عليه].

(٣) (ج): [لغيره].





تاسعًا :

## مسألة في المحال عقلاً

تقي الدين ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)

(تنشر لأول مرة)

## مسألة في المحال عقلاً:

هل يجوز أن يقال: الله قادر عليه؟ أم كيف يكون المخلص فيه؟

**الجواب:** الحمد لله، الله سبحانه على كل شيء قدير، لا يخرج عن مقدوره شيء من الأشياء - سبحانه وتعالى -، وأما الذي يقال: إنه محال لذاته؛ فليس هو شيئاً<sup>(١)</sup> باتفاق العقلاء<sup>(٢)</sup>، حتى إن كثيراً من المعتزلة والشيعة<sup>(٣)</sup> <الذين> اعتقدوا أن المعدوم القابل للوجود [شيء ثابت]<sup>(٤)</sup> في العدم، وخالفوا<sup>(٥)</sup> بذلك جمهور العقلاء الذين قالوا: وجود الشيء هو ثبوته = <لا يعتقدون بكون المحال شيئاً>، وهو<sup>(٦)</sup> إما أن يكون معدوماً<sup>(٧)</sup> ثابتاً في العلم، وإما أن يكون موجوداً ثابتاً في الوجود. <والمحال> ليس شيئاً، وذلك مثل كون الشيء موجوداً معدوماً، أو مثل كون الخالق له مثل <من خلقه> يساويه في جميع صفاته؛ فإنه لو كان له مثل - واحد<sup>(٨)</sup> المثليين قد سد <مسد> مثله - لكان مثله قديماً واجباً بنفسه، والمخلوق محدث ليس بواجب بنفسه، فيكون الشيء قديماً لا قديماً، محدثاً لا محدثاً، واجباً بنفسه لا واجباً بنفسه، فهذا - أيضاً - جمع بين المتناقضين. وكون الشيء موجوداً لا موجوداً؛ أمر لا حقيقة له، ولا

(١) كتب الناسخ: [شيء] وفوقها: [شيئاً] ولم يضرب على الأولى.

(٢) انظر: "التعليقات"، ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، ٥٢٧، رقم: [٩٤٥]؛ "الوافي بكلام المثبت والنافي"، نصير الدين المشهدي (ت/ق ٧هـ)، ٧٦؛ "تلخيص المحصل"، نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، ٧٦.

(٣) انظر: "التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض"، ابن متويه (ت/ق ٥هـ)، ٢٣/١؛ "شرح المقدمة في الكلام"، نجيب الدين الحسيني (ت ٥٨٢هـ)، ٣٢.

(٤) (ص): [شئاً مايتا].

(٥) (ص): [خالفوا].

(٦) = الشيء.

(٧) (ص): [معلولا].

(٨) (ص): [فاحد].

يتصوره العقل في الخارج؛ فليس بشيء أصلاً، والله سبحانه على كل شيء قدير. وأما ما ليس بشيء؛ فلا يعقل<sup>(١)</sup> بثبوت القدرة عليه ولا بنفيها عنه، فمن قال: "هل يكون مقدورًا، أو غير مقدور؟"؛ كان جاهلاً بحقيقة ما قال؛ فإنه إذا قيل: "هل يقدر على كذا، أو لا يقدر عليه؟"؛ كان ذلك فرعًا لتصور ثبوته ووجوده؛ فهذا لا يعقل موجودًا ثابتًا أصلاً، فما لا يعقل موجودًا ثابتًا كيف يُسأل عنه بمثل ذلك؟! وهذا تنبيه على حقيقة هذه المسألة، ولها بسط في موضع آخر<sup>(٢)</sup>، والله سبحانه أعلم.

تمت بحمد الله تعالى، والحمد لله رب العالمين

---

(١) لعلها: [يعتقد].

(٢) راجع: "مجموع الفتاوى"، ٨/٨-٩؛ "الصفدية"، ٢/١٠٩؛ "منهاج السنة النبوية"، ٢/٢٩٣.





## فهرس عام



## المصادر والمراجع للنصوص:

### المصادر والمراجع العربية:

- الآراء الطبيعية (ضمن كتاب: في النفس)، فلوطرخس (ت بعد ١٢٠م)، حققه: عبد الرحمن بدوي، دار القلم - بيروت، ١٩٨٠م.
- أبجد العلوم، صديق بن حسن القنوجي (ت ١٣٠٧هـ)، أعدّه للطبع ووضع فهارسه: عبد الجبار زكار، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق، ١٩٧٨م.
- الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ.
- الإسعاد في شرح الإرشاد، عبد العزيز بن إبراهيم القرشي (ت ٦٦٢هـ)، تحقيق: د. عبد الرازق بسرور ود. عماد السهيلي، دار الضياء للنشر والتوزيع - الكويت، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، التحقيق: مجتبی الزراعي، مؤسسة بوستان كتاب - قم، الطبعة الثالثة: ١٤٣٤هـ - ق ١٣٩٢هـ.ش.
- أمالي ابن الحاجب، جمال الدين ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)، دراسة وتحقيق: د. فخر صالح سليمان قدارة، دار عمار - الأردن، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- بد العارف، قطب الدين ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ)، تحقيق وتقديم: د. جورج كُتوره، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع - دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٩٧٨م.
- تحرير الدلائل وتقرير المسائل، أثير الدين الأبهري (ت ٦٦٣هـ)، تصحيح وتحقيق: مهدي عظيمي، فلسفه و كلام إسلامي، سال چهل و هفتم، شماره اول، بهار وتابستان، ١٣٩٣هـ.ش.
- التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، أبو محمد الحسن ابن متويه (ت/ق ٥هـ)، تحقيق وتعليق: دانيال چيماريه، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة - نصوص عربية ودراسات إسلامية - المجلد ٤٥، ٢٠٠٩م.
- التعليقات، ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، مقدمة وتحقيق وتصحيح: سيد حسين موسويان، مؤسسة پژوهشي حكمت وفلسفه ايران - تهران، الطبعة الأولى: ١٣٩١هـ.ش.
- تفسير ما بعد الطبيعة، أبو الوليد ابن رشد (ت ٥٩٥هـ)، تحقيق: مورييس بويج، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، ١٩٨٦م.



- تلخيص المحصل، نصير الدين الطوسي (ت-٦٧٢هـ)، دار الأضواء - بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي (ت-٥٠٥هـ)، تحقيق: مورييس بويج، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، ١٩٢٧م.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، محيي الدين عبد القادر بن محمد القرشي (ت-٧٧٥هـ)، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثانية: ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- الحدود (المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية)، قطب الدين محمد بن الحسن النيسابوري (ت/ق-٦هـ)، تحقيق: د. محمود يزدي مطلق، مؤسسة الإمام الصادق للتحقيق والتأليف - قم، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ.
- درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين ابن تيمية (ت-٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- الرد على المنطقيين، تقي الدين ابن تيمية (ت-٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، المطبعة القيمة - بمباي، الطبعة الأولى: ١٣٦٨هـ-١٩٤٩م.
- رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، شمس الدين الشهرزوري (ت/ق-٧هـ)، تحقيق تصحيح و مقدمة: نجفقلي حبيبي، مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران - تهران، الطبعة الأولى: ١٣٨٥هـ.ش.
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت-٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الحادية عشرة: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- شرح الإشارات والتنبيهات، فخر الدين الرازي (ت-٦٠٦هـ)، مقدمة وتصحيح: د. علي رضا نجف زاده، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، الطبعة الأولى: ١٣٨٤هـ.ش.
- شرح الإشارات والتنبيهات، نصير الدين الطوسي (ت-٦٧٢هـ)، تحقيق: آية الله حسن زاده آملی، بوستان كتاب - قم، الطبعة الثالثة: ١٣٨٦هـ.ش.
- شرح الأصول والعجل من مهمات العلم والعمل (مخطوط)، عز الدولة ابن كمونة (ت-٦٨٣هـ)، مكتبة لا له لي برقم (٢٥١٦).
- شرح حكمة الإشراق سهروردي، قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي (ت-٦٧٢هـ)، اهتمام: عبد الله نوراني ومهندي محقق، أنجمن آثار و مفاخر فرهنگي - تهران، الطبعة الأولى: ١٣٨٣هـ.ش.
- الشرح الكبير، شمس الدين عبد الرحمن بن محمد ابن قدامة المقدسي (ت-٦٨٢هـ)،

- تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي ود. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- شرح النجاة - قسم الإلهيات، فخر الدين الإسفرايني (ت/ق ٦هـ)، تقديم وتحقيق: د. حامد ناجي اصفهاني، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي - تهران، الطبعة الأولى: ١٣٨٣هـ.ش.
- شرح المقدمة في الكلام، نجيب الدين أبو القاسم الحسيني (ت ٥٨٢هـ)، تحقيق وتقديم: حسن أنصاري وزاينه اشميته، مركز پژوهشي ميراث مكتوب، ١٣٩٢هـ.ش.
- الشفاء - الإلهيات، ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، راجعه وقدم له: د. إبراهيم مذكور، تحقيق: الأب قنوتي وسعيد زيد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة، ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م.
- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطا، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤٠٤هـ.
- الصفدية، تقي الدين ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، بدون ناشر، الطبعة الثانية: ١٤٠٦هـ.
- طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ناصر الدين البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، تحقيق وتقديم: عباس سليمان، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ-١٩٩١م.
- كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، أبو الحجاج المكلاتي (ت ٦٢٦هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق: د. فوقيه حسين محمود، دار الأنصار - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٩٧٧م.
- كتاب المباحث والشكوك (نسخه برگردان قطع اصل نسخة خطي كتابخانه مدرسه علميه امام عصر عج - شيراز)، شرف الدين المسعودي (ت/ق ٦هـ)، مقدمة: محمد برکت، مركز پژوهشي ميراث مكتوب - تهران، الطبعة الأولى: ١٣٨٩هـ.ش.
- كتاب المعتمد في أصول الدين، ركن الدين ابن الملاحي الخوارزمي (ت ٥٣٦هـ)، تحقيق وتقديم: ويلفرد مادلونغ، ميراث مكتوب - تهران، الطبعة الأولى: ١٣٩٠هـ.ش-٢٠١٢م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، بدون رقم طبعة.
- المباحثات، أبو علي ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، تحقيق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار - قم، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ.ق-١٣٧١هـ.ش.

- مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، أبو بكر محمد بن حسن ابن فورك (ت٤٠٦هـ)، عني بتحقيقه: دانيال جيماريه، دار المشرق - بيروت، ١٩٨٦م.
- مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني (ت٥١٨هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة - بيروت، بدون بيانات.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم وساعده ابنه: محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية، ١٤٢٥هـ.
- مجموعة الرسائل والمسائل، تقي الدين ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، خرج أحاديثه وعلق على حواشيه: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، بدون بيانات.
- المحاورات الكاملة، أفلاطون (ت٣٤٧ق.م)، نقلها إلى العربية: شوقي داوود تمارز، الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت، بدون بيانات.
- مصارعة الفلاسفة، تاج الدين الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، ضمن كتاب: Strugglin;g with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics, Editor and Translator by: Wilferd Madelung - Toby Maye, The Institute of Ismaili Studies - London, 2001.
- معالم أصول الدين، فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ)، اعتنى به: نزار حمادي، دار الضياء للنشر والتوزيع - الكويت، الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- المقدمة، عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون (ت٨٠٨هـ)، تحقيق: عبد السلام الشداوي، بيت الفنون والعلوم والآداب - الدار البيضاء، الطبعة الأولى: ٢٠٠٥م.
- المفصل في صناعة الإعراب، جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، دراسة وتحقيق: د. فخر صالح قدارة، دار عمار للنشر والتوزيع - عمان، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- منطق الملخص، فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، تقديم: تحقيق وتعليق: أحمد فرامرز قراملكي وآدینه اصغری ثراد، انتشارات دانشگاه امام صادق - تهران، الطبعة الأولى: ١٣٨١هـ.ش.
- منهاج السنة النبوية، تقي الدين ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ.
- ميتافيزيقا (ضمن كتاب: المدخل إلى الميتافيزيقا)، أرسطو (ت٣٢٢ق.م)، ترجمة: أ.د. إمام عبد الفتاح إمام، دار نهضة مصر-الجيزة، الطبعة الرابعة: ٢٠١٤م.
- النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ابن سينا (ت٤٢٨هـ)، تحقيق: محمد تقي دانش

- پژوه، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، الطبعة الثانية: ١٣٧٩هـ.ش.
- نفائس الأصول شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
- الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوزاني (ت٥١٠هـ)، تحقيق: عبد اللطيف هميم وماهر ياسين الفحل، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع - الكويت، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- الوافي بكلام المثبت والنافي، عبد الله بن حمزة الطوسي المشهدي (ت٧٧هـ)، تحقيق وتقديم وتعليق: عمار جمعة فلاحية، الناشر: المحقق - قم، الطبعة الأولى: ١٤٣٨هـ-٢٠١٦م.

#### المصادر والمراجع الأجنبية:

- A Jewish Philosopher of Baghdad: Izz Al-dawla Ibn Kammuna (D. 683/1284) and His Writings (Islamic Philosophy, Theology, and Science) (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies), Reza Pourjavady & Sabine Schmidtke, Brill Academic Pub-Leiden-Boston, (August 15, 2006).
- Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the *Ishārāt*, Ayman Shihadeh Leiden and Boston, MA: Brill, (October 8, 2015).



## الأعلام:

- أرسطو ١١٨ ، ١١٩ ، ١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٧٩  
الأصمعي ١٣٧  
أفلاطون/ أفلاطون ١١٨ ، ١١٩  
الجوهري ١٣٧ ، ١٣٨  
أبو حامد الغزالي ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٦٨ ، ١٧١ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٩ ، ٢٣٥  
أبو الحسن الأشعري ١١٦ ، ١٣١  
ابن دريد ١٣٧  
ابن سينا/ الشيخ ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٥ ، ١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٦٤ ، ١٦٧ ، ١٧٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ،  
٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٦٣ ، ٢٨٦ ، ٢٩١ ، ٢٩٢  
الشهرستاني ١٧٦  
أبو عبد الله الرازي/ ابن الخطيب/ الإمام/ الشارح  
١٠٣ ، ١١٦ ، ١٢٥ ، ١٣١ ، ١٤٦ ، ١٥٦ ، ١٧٥ ، ١٧٩ ، ٢٥٣ ، ٢٦١ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ،  
٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣  
أبو عبد الله محمد بن كرام ١١٦  
العميدي ١٨٣  
فيثاغورس ١١٨ ، ١١٩  
أبو محمد ابن كلاب ١١٦ ، ١٣١  
النصير " الطوسي " ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢  
أبو هاشم ١١٦

## الجماعات :

- أصحاب أفلاطن ١٧٩  
أهل السنة والجماعة ١١٦ ، ١٣١  
أهل الكلام ١١٦  
أهل الملل ١٥٥  
أهل المنطق اليوناني ١٠٣ ، ١٣٨  
الحكماء ٢٢٠ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨  
الرواقيون ٢٢٣  
الشيعة ١١٧ ، ٣٠٤  
العرب ١١٨ ، ١٢١  
الفقهاء ١٣٨  
الفلاسفة/ المتفلسفة ٩٧ ، ١٠١ ، ١٠٧ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٢ ، ١٣٥ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ،  
١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ٢٩٣  
متكلمة الصفاتية/ الصفاتية ١١٦ ، ١٣١ ، ١٥٥  
المسلمون ١١٩ ، ١٥٥ ، ١٥٨  
المشائين/ المتفلسفة المشاؤون ١١٨ ، ١٢١ ، ١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٧ ، ٢٢٣  
مشركي العرب ١٥٠  
المعتزلة/ الجهمية المعتزلة ١١٦ ، ١١٧ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٧٧ ،  
٣٠٤  
المنطقيون/ المنطقيين ١٠٥ ، ١٠٦  
النحاة/ النحويون ١٠٥ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٦  
النصارى ١٥٠  
هرامس الدهور الأولية ١٠٥  
اليهود ١٥٠

## الكتب:

الأربعين ١٣١

الإشارات ١٢٥ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٦

التهافت ٢٣٥

شرح الإشارات/ الرازي ١٢٥ ، ٢٩٣

الشفاء ٢٨١

النجاة ٢٨٠ ، ٢٨١















## المعارضات الدينية لحجة التوحيد السنيوية

قراءة للنصوص الفلسفية والكلامية، مع نشر نص:

"مسألة في توحيد الفلاسفة" لتقي الدين ابن تيمية (ت: 728هـ/1328م)

يعد التوحيد الركن الأساس للدين الإسلامي، وبه اشتهرت الحضارة الإسلامية عن غيرها من الحضارات؛ إلا أن المنتمين للإسلام، من مختلف المذاهب، اختلفوا في تحرير مفهوم هذا التوحيد، بناء على خلفياتهم العقدية.

وقد حاول أحد أهم الفلاسفة الإسلاميين، في العصور الوسطى، أن يقرر حجة صحيحة للتوحيد، وهو: أبو علي ابن سينا (ت: 428هـ/1037م)، وذلك في كتابه الشهير: الإشارات والتنبيهات، الذي يُعد خلاصة فلسفته؛ إلا أن هذا التقرير لقي معارضة دينية شديدة.

ويعتبر تقي الدين ابن تيمية (ت: 728هـ/1328م) أحد أشهر العلماء المسلمين الذين خصصوا كتابات مطولة في الرد على الفلاسفة ومناقشة آرائهم، ولم تخل كتاباته تلك من الكلام على التقرير السنيوي في التوحيد، بل خصص: مسألة في توحيد الفلاسفة للرد على ذلك التقرير، وتوضيح الأصول التي بُني عليها.

لذا أتى هذا الكتاب؛ ليسلط الضوء على ذلك التقرير السنيوي والجدل الديني المصاحب له؛ حيث تضمن مدخلاً تحليلياً، تناول ذلك التقرير بالشرح والإيضاح والاستعراض التاريخي لموقف العلماء منه، مع اعتناء بالنص التيمي المخصص لمناقشته، بالإضافة إلى نصوص تراثية أخرى، غالبها ينشر لأول مرة، ومنها نص آخر لابن تيمية نفسه، لم يسبق نشره من قبل، وهو: مسألة في المحال عقلاً.

ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية - ناشرون

الجزء - شارع ابن - برج ابن، 6

بيروت-لبنان - ص. ب. 113/6058

خليوي: +961 3 69 28 28

هاتف: +961 1 74 04 37

email: rw.culture@yahoo.com

الجزء: 180 مسكن عمارة 3

محل رقم 1، المحمدية

تلفاكس: +213 41 25 97 88

خليوي: +213 661 20 76 03

email: nadimediton@yahoo.fr

ISBN 978-614-466-072-0



9 786144 660720